PLOTIN

TOME IV

Imprimé sur papier pur alfa
des Papeteries Prioux.

Il a été en outre tiré de cet ouvrage :
200 exemplaires sur papier pur fil Lafuma
numérotés à la presse de 1 à 200.

COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

PLOTIN

ENNÉADES

IV

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT

PAR

EMILE BRÉHIER
Professeur à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.

ALMA COLLEGE
194.51
LIBRARY
P724B
Alma, California

PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL
1927
Tous droits réservés.

32131

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique, qui a chargé M. A. Puech d'en faire la revision et d'en surveiller la correction en collaboration avec M. Émile Bréhier.

QUATRIÈME ENNÉADE

NOTICE

Ce bref fragment, qui soulève sur la composition des *Ennéades* des questions traitées dans l'*Introduction* (p. XVII-XVIII), est le commentaire d'un passage du *Timée* (34 c-35 a), auquel Plotin rattache habituellement ses spéculations sur la hiérarchie des parties de l'âme et la place de ces parties relativement au monde intelligible et au monde sensible.

I [21].

DE L'ESSENCE DE L'AME I

1 C'est dans le monde intelligible qu'est l'être véritable ; sa partie la meilleure est l'Intelligence ; mais les âmes y sont aussi ; car c'est de là-bas qu'elles viennent ici. Ce monde contient des âmes sans corps ; mais le nôtre contient celles qui sont en des corps et ont été réparties entre eux. Là-bas, toute l'intelligence existe à la fois, il n'y a ni division ni partage ; toutes les âmes sont à la fois dans un monde un, sans distance locale. L'intelligence reste éternellement indivise et sans partage, et là-bas l'âme est aussi indivise et sans partage ; mais il est dans sa nature d'être partagée. Sa division en parties, c'est son éloignement du monde intelligible et sa venue dans le corps. On dit justement qu'elle « est divisible dans les corps » parce qu'elle s'éloigne ainsi et se divise. En quel sens donc reste-t-elle également indivisible ? C'est qu'elle ne s'est pas éloignée tout entière, qu'il y a une partie d'elle-même qui n'est pas venue, dont la nature n'est pas d'être partagée. Le mot [de Platon] : « l'âme est faite d'une essence indivisible et d'une essence divisée dans les corps », veut dire qu'elle est faite d'une essence qui reste en haut et d'une essence qui dépend de celle-là, mais qui émane jusqu'ici comme un rayon du centre. Mais, quand elle est arrivée ici, sa vision se fait par cette partie même par laquelle elle conserve la nature de la totalité. Car, ici encore, elle n'est pas seulement divisible, mais aussi indivisible. Sa division s'opère sans qu'elle se partage en parties. En effet elle se donne au corps tout entier ; tout entière dans le corps tout entier, elle y est sans partage ; mais parce qu'elle est en tout corps, elle est partagée.

I [21].

ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΩΤΟΝ

Ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἡ ἀληθινὴ οὐσία· νοῦς τὸ ἄριστον αὐτοῦ· ψυχαὶ δὲ κἀκεῖ· ἐκεῖθεν γὰρ καὶ ἐνταῦθα. Κἀκεῖνος ὁ κόσμος ψυχὰς ἄνευ σωμάτων ἔχει, οὗτος δὲ τὰς ἐν σώμασι γινομένας καὶ μερισθείσας τοῖς σώμασιν. Ἐκεῖ δὲ ὁμοῦ μὲν πᾶς νοῦς καὶ οὐ διακεκριμένον οὐδὲ μεμερισμένον, ὁμοῦ δὲ πᾶσαι ψυχαὶ ἐν ἑνὶ τῷ κόσμῳ, οὐκ ἐν διαστάσει τοπικῇ. Νοῦς μὲν οὖν ἀεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός, ψυχὴ δὲ ἐκεῖ ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος· ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι. Καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι. Μεριστὴ οὖν εἰκότως περὶ τὰ σώματα λέγεται εἶναι, ὅτι οὕτως ἀφίσταται καὶ μεμέρισται. Πῶς οὖν καὶ ἀμέριστος; Οὐ γὰρ ὅλη ἀπέστη, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς οὐκ ἐληλυθός, ὃ οὐ πέφυκε μερίζεσθαι. Τὸ οὖν ἐκ τῆς ἀμερίστου καὶ τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς ταὐτὸν τῷ ἐκ τῆς ἄνω [καὶ κάτω] οὔσης καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἐξημμένης, ῥυείσης δὲ μέχρι τῶνδε, οἷον γραμμῆς ἐκ κέντρου. Ἐλθοῦσα δὲ ἐνθάδε τούτῳ τῷ μέρει ὁρᾷ, ᾧ καὶ αὐτῷ σώζει τὴν φύσιν τοῦ ὅλου. Οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα μόνον μεριστή, ἀλλὰ καὶ ἀμέριστος· τὸ γὰρ μεριζόμενον αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται. Εἰς ὅλον γὰρ τὸ σῶμα δοῦσα αὐτὴν, μὴ μερισθεῖσα τῷ ὅλῃ εἰς ὅλον, τῷ ἐν παντὶ εἶναι μεμέρισται.

1 11 ἀφίσταται: ἐξίσταται B || 15 καὶ κάτω seclusi || οὔσης: ἰούσης AB Vat. || 18 τῷ μέρει in codd. post αὐτῷ repet. del. Volkmann || 21 τῷ ὅλῃ: τῷ del. Volkmann || τέλος post μεμέρισται in B: tertiæ Enneadis finem indicat, cf *Introduction*, p. xviii.

NOTICE

Ce traité, un des premiers que Plotin ait écrits, est formellement donné comme l'achèvement du septième traité de la même Ennéade. Le septième traité n'avait parlé de l'essence de l'âme que dans la mesure où c'était nécessaire pour établir son immortalité. Il s'agit maintenant d'aller plus à fond, de « prendre une autre voie », c'est-à-dire de s'appuyer non plus sur le *Phédon* mais sur le *Timée* pour traiter en elle-même la question de l'essence de l'âme. C'est, comme dans le précédent traité, la première phrase de la psychogonie du *Timée* (34 c-35 a), qui fait le point de départ ; c'est toujours dans ce passage que les néoplatoniciens antérieurs comme Albinus (*de Platonis dogm.*, chap. XIV) et postérieurs, comme Proclus (*in Tim.*, 185 b sq.) ont cherché une théorie précise de l'âme ; et, bien qu'il ne soit cité qu'à la fin, le traité n'en est, dès le début, qu'un commentaire.

« De l'essence indivisible et toujours identique à elle-même, disait Platon, et de l'essence devenant divisible dans les corps, le démiurge fit en les mélangeant une troisième espèce d'essence. »

La difficulté n'était pas d'expliquer les mots *essence indivisible*, qui indiquent suffisamment que l'âme est dans la région intelligible, mais le second terme *essence qui devient divisible dans les corps*. Plotin rejette tacitement l'explication assez grossière, mentionnée encore par Proclus et qui a été celle d'Albinus ; d'après Albinus, Platon veut dire que l'âme, devant être parente de toutes les réalités pour les connaître,

contient, mélangées en elle, l'essence intelligible et l'essence sensible. Il faut se garder (c'est par là que commence le commentaire de Plotin, I, 12) de confondre cette seconde essence soit avec les choses divisibles purement et simplement, les choses sensibles, qui ne sont point du tout une essence (I, 12-17), soit même avec des formes indivisibles en elles-mêmes mais qui s'étendent dans le corps, telles que la couleur et en général la qualité sensible[1]. L'essence divisible est une essence qui ne s'oppose pas à l'essence indivisible, mais qui, tout au contraire, en procède ; c'est, en un mot, la vie du corps vivant, vie qui est à la fois et totale dans tout le corps et dans chacune de ses parties, et qui n'est divisible que parce que le corps n'est pas de nature à la recevoir autrement que par portions.

Après l'explication du texte de Platon, il reste à prouver l'unité de l'âme contre ceux qui en font un corps divisible (et il reprend ici les arguments du chapitre VI du septième traité), et à prouver sa divisibilité contre ceux (peut-être les péripatéticiens) qui la font indivisible.

1. Si la première interprétation est celle d'Albinus, la seconde se trouve chez des « Aristotéliciens » mentionnés par Jamblique, *De l'Ame*, apud Stobée, *Ecl.* I, 11, 32 (262, 27 Meineke).

II [4].

DE L'ESSENCE DE L'AME II

1 Dans nos recherches sur l'essence de l'âme, nous avons montré qu'elle n'est pas un corps, et qu'elle n'est, parmi les êtres corporels, ni l'harmonie, ni l'entéléchie d'un corps; cette dernière thèse n'est pas vraie de la manière dont on la présente, et elle n'indique pas ce qu'est l'âme; nous l'avons donc abandonnée. Dire que l'âme est de nature intelligible et qu'elle est de rang divin, ce serait déjà sans doute dire quelque chose de clair sur son essence [1]. Il faut pourtant aller plus avant.

Dans ces recherches, nous avions divisé les choses en choses sensibles et en choses intelligibles, et nous avions placé l'âme dans les choses intelligibles; admettons maintenant qu'elle y est placée, et poursuivons, par une autre voie, la recherche de ce qui se rattache à sa nature.

Nous disons donc: il y a des choses qui sont primitivement divisées et éparpillées par nature: ce sont celles dont aucune partie n'est identique à une autre de leurs parties ni à l'ensemble de ces parties; chaque partie y est nécessairement moindre que le tout: telles sont les grandeurs sensibles et les masses matérielles, dont chacune occupe un lieu propre, et qui sont telles que la même ne peut être à la fois en plusieurs lieux. A ces choses s'oppose une autre essence qui n'admet aucune division; indivisée et indivisible, ne comportant pas de dimensions, pas même pour la pensée, elle n'a pas besoin de lieu, et elle ne se trouve en aucun être particulier ni par fragment ni dans sa totalité; elle a comme véhicule tous les êtres à la fois, non qu'elle y cherche un

1. Ce premier alinéa fait allusion au septième traité de la quatrième Ennéade, et donne les têtes des chapitres qu'on y trouve.

II [4]

ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

1 Τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν τίς ποτ' ἐστὶ ζητοῦντες σῶμα οὐδὲν αὐτὴν δείξαντες εἶναι, οὐδὲ ἐν ἀσωμάτοις αὖ ἁρμονίαν, τό τε τῆς ἐντελεχείας οὔτε ἀληθὲς οὕτως, ὡς λέγεται, οὔτε δηλωτικὸν ὂν τοῦ τί ἐστιν ἀφέντες, καὶ μὴν τῆς νοητῆς φύσεως εἰπόντες καὶ τῆς θείας μοίρας εἶναι τάχα μὲν ἄν τι σαφὲς εἰρηκότες εἴημεν περὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς. Ὅμως γε μὴν προσωτέρω χωρεῖν βέλτιον· τότε μὲν οὖν διηροῦμεν αἰσθητῇ καὶ νοητῇ φύσει διαστελλόμενοι, ἐν τῷ νοητῷ τὴν ψυχὴν τιθέμενοι. Νῦν δὲ κείσθω μὲν ἐν τῷ νοητῷ· κατ' ἄλλην δὲ ὁδὸν τὸ προσεχὲς τῆς φύσεως αὐτῆς μεταδιώκωμεν. Λέγομεν δὴ τὰ μὲν πρώτως εἶναι μεριστὰ καὶ τῇ αὐτῶν φύσει σκεδαστά· ταῦτα δὲ εἶναι, ὧν οὐδὲν μέρος ταὐτόν ἐστιν οὔτε ἄλλῳ μέρει οὔτε τῷ ὅλῳ, τό τε μέρος αὐτῶν ἔλαττον εἶναι δεῖ τοῦ παντὸς καὶ ὅλου. Ταῦτα δέ ἐστι τὰ αἰσθητὰ μεγέθη καὶ οἱ ὄγκοι, ὧν ἕκαστον ἴδιον τόπον ἔχει, καὶ οὐχ οἷόν τε ἅμα ταὐτὸν ἐν πλείοσι τόποις εἶναι. Ἡ δέ ἐστιν ἀντιτεταγμένη ταύτῃ οὐσία, οὐδαμῇ μερισμὸν δεχομένη, ἀμερής τε καὶ ἀμέριστος, διάστημά τε οὐδὲν οὐδὲ δι' ἐπινοίας δεχομένη, οὐ τόπου δεομένη οὐδ' ἔν τινι τῶν ὄντων γινομένη οὔτε κατὰ μέρη οὔτε κατὰ ὅλα, οἷον πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς οὖσιν ἐποχουμένη, οὐχ ἵνα ἐν αὐτοῖς ἱδρυθῇ, ἀλλ' ὅτι μὴ δύναται τὰ ἄλλα

1 11 λέγομεν : λέγωμεν C λέγω μὲν D || 15 οἱ deest in EF.

soutien, mais parce que les autres choses ne peuvent ni ne veulent rester sans elle ; toujours identique à elle-même, elle est comme un point commun à toutes les choses qui viennent après elle ; elle est comme le centre dans un cercle : tous les rayons tirés du centre à la circonférence laissent pourtant le centre immobile, bien qu'ils naissent de lui et en tiennent leur être ; ils participent du centre, et ce point indivisible est leur origine ; mais ils s'avancent au dehors, bien qu'ils y restent attachés.

Donc il y a un indivisible premier, qui domine dans les intelligibles et dans les réalités vraies ; et il y a une autre essence dans les choses sensibles, qui est complètement divisée[1]. Il y a en outre, avant le sensible, tout près de lui et même en lui, une autre nature qui, primitivement, n'est pas fragmentée comme les corps, mais qui se divise lorsqu'elle vient dans les corps. Puisque les corps sont divisés, la forme qui est en eux se divise aussi ; pourtant elle est toute entière en chacun des fragments ; c'est la même forme qui se multiplie, et dont chaque partie se sépare des autres parce que, en venant dans les corps, elle s'est tout à fait divisée ; telles sont les couleurs, les qualités et toute forme, qui peut être toute entière à la fois en plusieurs corps séparés l'un de l'autre, et qui n'occupe alors aucune portion d'un corps qui soit affectée de la même manière qu'une autre. Il faut donc admettre que cette essence elle aussi est absolument divisée. Mais en outre, à côté de l'essence tout à fait indivisible, il y a, après elle, une essence qui dérive d'elle ; de l'essence indivisible, cette essence tient l'indivisibilité ; mais comme, en procédant, elle tend vers l'essence divisible, elle est intermédiaire entre l'essence indivisible première et l'essence qui se divise dans les corps et qui est en eux ; mais elle n'est plus comme une couleur ou une qualité qui, sans doute, est partout la même en plusieurs masses corporelles, mais dont chaque partie est aussi éloignée des autres que la masse qui la contient est éloignée des masses qui contiennent les autres : la qualité étendue est une seule qualité, et pourtant cette qualité qui se trouve identique à elle-même en chaque portion étendue ne confère

1. La question posée dans ce traité par Plotin est, au fond, celle de la conciliation de deux thèses opposées de Platon sur l'âme : la

ἄνευ αὐτῆς εἶναι μηδὲ θέλει, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχουσα
οὐσία, κοινὸν ἁπάντων τῶν ἐφεξῆς οἷον κέντρον ἐν κύκλῳ,
ἀφ' οὗ πᾶσαι αἱ πρὸς τὴν περιφέρειαν γραμμαὶ ἐξημμέναι
οὐδὲν ἧττον ἐῶσιν αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν ἔχουσαι παρ'
αὐτοῦ τὴν γένεσιν καὶ τὸ εἶναι, καὶ μετέχουσι μὲν τοῦ
σημείου, καὶ ἀρχὴ τὸ ἀμερὲς αὐταῖς, προῆλθόν γε μὴν
ἐξαψάμεναι αὐτὰς ἐκεῖ⟨θεν⟩. Τούτου δὴ τοῦ πρώτως
ἀμερίστου ὄντος ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ τοῖς οὖσιν ἀρχηγοῦ
καὶ αὖ ἐκείνου τοῦ ἐν αἰσθητοῖς μεριστοῦ πάντη, πρὸ μὲν
τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐγγύς τι τούτου καὶ ἐν τούτῳ ἄλλη ἐστὶ
φύσις, μεριστὴ μὲν οὐ πρώτως, ὥσπερ τὰ σώματα, μεριστή
γε μὴν γινομένη ἐν τοῖς σώμασιν· ὥστε διαιρουμένων τῶν
σωμάτων μερίζεσθαι μὲν καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς εἶδος, ὅλον γε
μὴν ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῶν μερισθέντων πολλὰ τὸ αὐτὸ
γινόμενον, ὧν ἕκαστον πάντη ἄλλου ἀπέστη, ἅτε πάντη
μεριστὸν γενόμενον· οἷα χρόαι καὶ ποιότητες πᾶσαι καὶ
ἑκάστη μορφή, ἥτις δύναται ὅλη ἐν πολλοῖς ἅμα εἶναι
διεστηκόσιν οὐδὲν μέρος ἔχουσα πάσχον τὸ αὐτὸ τῷ ἄλλῳ.
Διὸ δὴ μεριστὸν πάντη καὶ τοῦτο θετέον. Πρὸς δ' αὖ
ἐκείνῃ τῇ ἀμερίστῳ πάντη φύσει ἄλλη ἐξῆς οὐσία ἀπ'
ἐκείνης οὖσα, ἔχουσα μὲν τὸ ἀμέριστον ἀπ' ἐκείνης,
προόδῳ δὲ τῇ ἀπ' αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἑτέραν σπεύδουσα φύσιν
εἰς μέσον ἀμφοῖν κατέστη, τοῦ τε ἀμερίστου καὶ πρώτου
καὶ τοῦ περὶ τὰ σώματα μεριστοῦ τοῦ ἐπὶ τοῖς σώμασιν,
οὐχ ὄντινα τρόπον χρόα καὶ ποιότης πᾶσα πολλαχοῦ μέν
ἐστιν ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς σωμάτων ὄγκοις, ἀλλ' ἔστι τὸ ἐν
ἑκάστῳ ἀφεστὼς τοῦ ἑτέρου πάντη, καθ' ὅσον καὶ ὁ ὄγκος
τοῦ ὄγκου ἀπέστη. Κἂν τὸ μέγεθος δὲ ἓν ᾖ, ἀλλά τό γε
ἐφ' ἑκάστῳ μέρει ταὐτὸν κοινωνίαν οὐδεμίαν εἰς ὁμοπά-

23 οὐσία del. Vitringa || 29 ἐκεῖθεν Volkmann : ἐκεῖ codd. ἐκείνου sive ἐξ ἐκείνου Vitringa || πρώτως : πρώτου D || 31 πρὸ : πρὸς D || μέν deest in E || 39 δύναται : δύνατο EF || 40 πάσχειν post ἄλλῳ del. Kirchhoff : πάσχοντι coni. Creuzer || ἄλλῳ : ἄλλο EF Marc A || 49 ἀφεστὼς : ἀφεστηκὸς B ἀφεστὸς E.

à ces parties aucun lien commun de sympathie, parce que, malgré l'identité, c'est une étendue différente qui est en chaque portion ; cette qualité identique à elle-même est une propriété des choses, et non une essence.

Au contraire, cette nature, qui, disions-nous, est voisine de l'essence indivisible, est elle-même une essence ; elle vient dans les corps, et, par accident, elle se divise dans les corps ; mais la division n'est point une propriété qu'elle avait, avant de se donner aux corps ; aussi, en venant dans un corps, fût-ce le plus grand et celui qui s'étend à tous, elle se donne à ce corps tout entier, sans cesser d'être une ; non pas assurément au sens où un corps est un ; l'unité d'un corps vient de la continuité de ses parties, mais chaque partie est différente et en un point différent ; or la nature à la fois indivisible et divisible, que nous appelons l'âme, n'a pas l'unité d'un continu dont les parties sont différentes ; elle est divisible, parce qu'elle est en chaque partie du corps dans lequel elle est ; et elle est indivisible, parce qu'elle est tout entière dans toutes les parties et dans une partie quelconque de ce corps.

Celui qui voit cela connaîtra la grandeur et la puissance de l'âme ; il saura quelle chose divine et merveilleuse elle est et qu'elle est une de ces natures qui sont au dessus des choses. Sans grandeur elle-même, elle est en toute grandeur ; elle est ici, mais elle est là aussi, et non point différente, mais la même ; divisée, elle n'est pourtant pas divisée ; ou plutôt elle n'est pas elle-même divisée et n'admet pas la division, puisqu'elle reste tout entière avec elle-même ; mais elle se divise dans les corps, parce que les corps, à cause de la division qui leur est propre, ne peuvent pas la recevoir indivisiblement ; sa division est donc une affection du corps et non de l'âme elle-même.

2 On voit de la manière suivante que telle doit être la nature de l'âme, qu'il ne peut pas y avoir, à côté d'elle, une âme qui soit purement indivisible ou purement divisible, et qu'il est nécessaire qu'elle ait ces deux propriétés à la fois.

Si l'âme avait, comme les corps, des parties distinctes en

simplicité de l'âme affirmée dans le *Phédon*, et sa composition, proclamée dans le *Timée*. L'embarras des interprètes de Platon est très visible, d'après un texte d'un néoplatonicien du IIe siècle, Sévère,

θειαν ἔχει, ὅτι τὸ ταὐτὸν τοῦτο ἕτερον, τὸ δ' ἕτερόν ἐστι· πάθημα γὰρ τὸ ταὐτόν, οὐκ οὐσία καὶ αὐτή. Ἦν δὲ ἐπὶ ταύτῃ τῇ φύσει φαμὲν εἶναι τῇ ἀμερίστῳ προσχωροῦσαν οὐσίᾳ, οὐσία τέ ἐστι καὶ ἐγγίνεται σώμασι, περὶ ἃ καὶ μερίζεσθαι αὐτῇ συμβαίνει οὐ πρότερον τοῦτο πασχούσῃ, πρὶν σώμασιν ἑαυτὴν δοῦναι. Ἐν οἷς οὖν γίνεται σώμασι, κἂν ἐν τῷ μεγίστῳ γίνηται καὶ ἐπὶ πάντα διεστηκότι, δοῦσ' ἑαυτὴν τῷ ὅλῳ οὐκ ἀφίσταται τοῦ εἶναι μία· οὐχ οὕτως, ὡς τὸ σῶμα ἕν· τῷ γὰρ συνεχεῖ τὸ σῶμα ἕν, ἕκαστον δὲ τῶν μερῶν ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο καὶ ἀλλαχοῦ[· οὐδ' ὡς ποιότης μία]. Ἡ δ' ὁμοῦ μεριστή τε καὶ ἀμέριστος φύσις, ἣν δὴ ψυχὴν εἶναί φαμεν, οὐχ οὕτως ὡς τὸ συνεχὲς μία, μέρος ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο ἔχουσα· ἀλλὰ μεριστὴ μέν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτῶν ὅλη. Καὶ ὁ τοῦτο κατιδὼν τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς καὶ τὴν δύναμιν αὐτῆς εἴσεται, ὡς θεῖον τὸ χρῆμα αὐτῆς καὶ θαυμαστὸν καὶ τῶν ὑπὲρ τὰ χρήματα φύσεων. Μέγεθος οὐκ ἔχουσα παντὶ μεγέθει σύνεστι καὶ ὧδὶ οὖσα ὧδὶ πάλιν οὗ ἐστιν οὐκ ἄλλῳ, ἀλλὰ τῷ αὐτῷ· ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὖ, μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτὴν μηδὲ μεμερισμένην γεγονέναι· μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμέριστος δέξασθαι· ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμόν, οὐκ αὐτῆς.

2 Ὅτι δὲ τοιαύτην ἔδει τὴν ψυχῆς φύσιν εἶναι καὶ παρὰ ταύτην οὐχ οἷόν τε εἶναι ψυχὴν οὔτε ἀμέριστον οὖσαν μόνον οὔτε μόνον μεριστήν, ἀλλ' ἀνάγκη ἄμφω τοῦτον τὸν τρόπον εἶναι, ἐκ τῶνδε δῆλον. Εἴτε γὰρ οὕτως

53 καὶ : ἡ E || 54 προσχωροῦσαν : προχωροῦσαν ABF Marc A || 61 οὐ δ' ὡς — μία del. Müller || 66 αὐτῶν Vitringa : αὐτοῦ codd. || 67 κατιδὼν post αὐτῆς repet. del. Kirchhoff.

2 1 εἶναι abest in EF || τὸ post καὶ del. Kirchhoff.

des lieux différents, lorsqu'une de ces parties est affectée, les autres parties ne sentiraient pas cette affection ; seule, une partie de l'âme, celle qui est dans le doigt par exemple, différente des autres et existant en elle-même, sentirait l'affection ; et il y aurait plusieurs âmes pour gouverner chaque partie de nous-mêmes ; et, à plus forte raison, le monde n'aurait pas une âme unique, mais une infinité d'âmes séparées les unes des autres. Et que l'on n'invoque pas la continuité de ces parties distinctes ; si l'on ne va pas jusqu'à l'unité complète, c'est tout à fait vain ; on ne peut admettre, comme le disent [les Stoïciens] en se trompant eux-mêmes, que les sensations arrivent à la partie dirigeante de l'âme par une transmission progressive. Et d'abord ils parlent sans examen suffisant d'une partie dirigeante de l'âme ; comment partageront-ils l'âme ? Comment diront-ils où commence cette partie et où finit l'autre ? Quelle étendue donnent-ils à chacune d'elles ? et quelle est leur différence de qualité, alors qu'elles ne forment qu'une masse continue ? De plus, la partie dirigeante est-elle seule à sentir, ou les autres parties sentent-elles aussi ? Si la sensation ne se produit que dans la partie dirigeante, en quel endroit localiserait-elle cette sensation ? Mais, si elle se produit en une autre partie de l'âme qui n'était pas destinée à sentir, cette partie ne communiquera pas son affection à la partie dirigeante, et il n'y aura pas du tout de sensation. En outre, si la sensation se produit dans la partie dirigeante, ou bien elle ne se produira qu'en une fraction de celle-ci, et, si cette fraction perçoit la sensation, les autres ne la percevront plus (car ce serait inutile) ; ou alors, il y aura multiplicité ou même infinité de sensations non semblables les unes aux autres ; une partie dira : j'ai été affectée la première ; une autre : j'ai senti l'impression reçue par une autre ; et toutes, sauf la première, ignoreront où s'est produite l'affection ; ou encore toutes se tromperont, en croyant qu'elle s'est produite là où elles sont. D'autre part, si la partie dirigeante n'est pas seule à sentir, et si une partie quelconque de l'âme peut sentir, pourquoi est-ce celle-là qui est la partie dirigeante, et non les autres ? Pourquoi faut-il que la sensation monte jusqu'à elle ? Comment de sensations multiples, celles des yeux

cité par Eusèbe, *Préparation Évangélique*, XIII, 17 : « Composer l'âme, c'est la rendre mortelle. »

ἦν, ὡς τὰ σώματα, ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ἔχουσα μέρος, οὐκ ἂν τοῦ ἑτέρου παθόντος τὸ ἕτερον μέρος εἰς αἴσθησιν ἦλθε τοῦ παθόντος, ἀλλ' ἐκείνη ἂν ἡ ψυχή, οἷον ἡ περὶ τὸν δάκτυλον, ὡς ἑτέρα καὶ ἐφ' ἑαυτῆς οὖσα ᾔσθετο τοῦ παθήματος, πολλαί τε ὅλως ἦσαν ψυχαὶ αἱ διοικοῦσαι ἕκαστον ἡμῶν· καὶ δὴ καὶ τὸ πᾶν τόδε οὐ μία, ἀλλὰ ἄπειροι χωρὶς ἀλλήλων. Τὸ γὰρ τῆς συνεχείας, εἰ μὴ εἰς ἓν συντελοίη, μάταιον. Οὐ γὰρ δὴ ὅπερ ἀπατῶντες ἑαυτοὺς λέγουσιν, ὡς διαδόσει ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν ἴασιν αἱ αἰσθήσεις, παραδεκτέον. Πρῶτον μὲν γὰρ ἡγεμονοῦν ψυχῆς μέρος ἀνεξετάστως λέγεται· πῶς γὰρ καὶ μεριοῦσι καὶ τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο φήσουσι; Πηλίκῳ ποσῷ διαιροῦντες ἑκάτερον ἢ τίνι διαφορᾷ ποιότητος, ἑνὸς καὶ συνεχοῦς ὄγκου ὄντος; Καὶ πότερα μόνον τὸ ἡγεμονοῦν ἢ καὶ τὰ ἄλλα μέρη αἰσθήσεται; Καὶ εἰ μὲν μόνον αὐτῷ προσπέσοι τῷ ἡγεμονοῦντι, ἐν τίνι τόπῳ ἱδρυμένον τὸ αἴσθημα αἰσθήσεται; Εἰ δ' ἄλλῳ μέρει τῆς ψυχῆς αἰσθάνεσθαι οὐ πεφυκότι, τόδε τὸ μέρος οὐ διαδώσει τῷ ἡγεμονοῦντι τὸ αὐτοῦ πάθημα, οὐδ' ὅλως αἴσθησις ἔσται. Καὶ αὐτῷ δὲ τῷ ἡγεμονοῦντι εἰ προσπέσοι, ἢ μέρει αὐτοῦ προσπεσεῖται καὶ αἰσθομένου τοῦδε τὰ λοιπὰ οὐκέτι ⟨αἰσθήσεται⟩· μάταιον γάρ· ἢ πολλαὶ αἰσθήσεις καὶ ἄπειροι ἔσονται καὶ οὐχ ὅμοιαι πᾶσαι. Ἀλλ' ἡ μέν, ὅτι πρώτως ἔπαθον ἐγώ, ἡ δ ὅτι τὸ ἄλλης πάθημα ᾐσθόμην· ποῦ τε ἐγένετο τὸ πάθημα, ἀγνοήσει ἑκάστη παρὲξ τῆς πρώτης. Ἢ καὶ ἕκαστον μέρος ψυχῆς ἀπατήσεται δοξάζον, ὅπου ἔστιν, ἐκεῖ γεγονέναι. Εἰ δὲ μὴ μόνον τὸ ἡγεμονοῦν, ἀλλὰ καὶ ὁτιοῦν μέρος αἰσθήσεται, διὰ τί τὸ μὲν ἡγεμονοῦν ἔσται, τὸ δὲ οὔ; Ἢ τί δεῖ ἐπ' ἐκεῖνο τὴν αἴσθησιν ἀνιέναι; Πῶς δὲ καὶ ἐκ πολλῶν αἰσθήσεων, οἷον ὤτων καὶ ὀμμάτων, ἕν τι

9 τε: γε Kirchhoff ‖ 14 λέγειν post μέρος del. Volkmann ‖ 16 τὸ δὲ ἡγεμοῦν post φήσουσι del. Kirchhoff ‖ 19 εἰ μὲν post μόνον repetitum del. Volkmann ‖ 22 πεφυκότι: πεφυκός B Ciz. Vat. ‖ 25 αἰσθήσεται Müller, lacunam indic. Kirchhoff ‖ 27 πᾶσι: πᾶσιν D ‖ 34 τὰ ante ἐκ del. Kirchhoff.

et des oreilles, par exemple, tirera-t-elle la connaissance d'un objet un?

Si, au contraire, l'âme était tout à fait une, si elle était complètement indivisible et une en elle-même, si elle échappait complètement à la multiplicité et à la division, un corps occupé par une âme ne pourrait être animé tout entier; restant placée au centre du corps, elle laisserait sans âme toute la masse de l'être vivant.

Il faut donc que l'âme soit une et multiple, qu'elle soit divisible et indivisible. N'allons pas douter qu'une seule et même chose puisse être en plusieurs endroits; ne pas l'admettre, c'est nier qu'il y a un être qui tient et administre toutes choses, qui les tient en les embrassant toutes et qui les mène avec sagesse; un être qui est multiple, parce que les choses sont multiples, mais qui est un parce que l'être qui contient tout doit être un; par son unité multipliée, il distribue la vie à toutes les parties; par son unité indivisible, il les mène avec sagesse. Dans les choses qui n'ont pas de sagesse, il y a un principe dirigeant qui imite cette unité de l'âme sage. Voilà ce que Platon a formulé divinement en énigmes: « De l'essence indivisible et toujours identique à elle-même, de l'essence devenant divisible dans les corps, le démiurge fit, en les mélangeant, une troisième espèce d'essence. » En ce sens, l'âme est une et multiple; inversement les formes qui sont dans les corps sont multiples et unes; les corps n'ont que multiplicité; le principe suprême n'a qu'unité.

γνώσεται; Εἰ δ' αὖ πάντη ἓν ἡ ψυχὴ εἴη, οἷον ἀμέριστον πάντη καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ ἕν, καὶ πάντη πλήθους καὶ μερισμοῦ ἐκφύγοι φύσιν, οὐδὲν ὅλον, ὅ τι ἂν ψυχὴ καταλάβῃ, ἐψυχωμένον ἔσται· ἀλλ' οἷον περὶ κέντρον στήσασα ἑαυτὴν ἑκάστου ἄψυχον ἂν εἴασε πάντα τὸν τοῦ ζῴου ὄγκον. Δεῖ ἄρα οὕτως ἕν τε καὶ πολλὰ καὶ μεμερισμένον καὶ ἀμέριστον ψυχὴν εἶναι, καὶ μὴ ἀπιστεῖν, ὡς ἀδύνατον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν [καὶ] πολλαχοῦ εἶναι. Εἰ γὰρ τοῦτο μὴ παραδεχοίμεθα, ἡ τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα φύσις οὐκ ἔσται, ἥτις δμοῦ τε πάντα περιλαβοῦσα ἔχει καὶ μετὰ φρονήσεως ἄγει, πλῆθος μὲν οὖσα, ἐπείπερ πολλὰ τὰ ὄντα, μία δέ, ἵνα ᾖ ἓν τὸ συνέχον, τῷ μὲν πολλῷ αὐτῆς ἑνὶ ζωὴν χορηγοῦσα τοῖς μέρεσι πᾶσι, τῷ δὲ ἀμερίστῳ ἑνὶ φρονίμως ἄγουσα. Ἐν οἷς δὲ μὴ φρόνησις, τὸ ἓν τὸ ἡγούμενον μιμεῖται τοῦτο. Τοῦτο ἄρα ἐστὶ τὸ θείως ἠνιγμένον « τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐχούσης ⟨οὐσίας⟩ καὶ τῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος ». Ἔστιν οὖν ψυχὴ ἓν καὶ πολλὰ οὕτως· τὰ δὲ ἐν τοῖς σώμασιν εἴδη πολλὰ καὶ ἕν· τὰ δὲ σώματα πολλὰ μόνον· τὸ δὲ ὑπέρτατον ἓν μόνον.

42 καὶ secl. Volkmann || 50 οὐσίας Volkmann e Platone, *Tim.* || 52 ἔστιν usque ad finem Porphyrii commentarium esse videtur Heinemann, p. 101.

NOTICE

Les traités III, IV et V ne forment en réalité qu'une œuvre unique, relative à toutes les questions que l'on peut se poser au sujet de l'âme, et nous leur consacrons une seule notice.

Une courte préface (III, ch. 1, 1-15) indique les raisons qui doivent pousser le philosophe à s'occuper de l'âme : la question de l'âme est le point de départ des recherches sur la réalité d'où vient l'âme (c'est-à-dire le monde intelligible), et sur la réalité qui vient d'elle, c'est-à-dire le monde sensible ; c'est donc la question première. De plus s'occuper de l'âme c'est obéir à l'ordre du dieu qui nous ordonne de nous connaître nous-même. Enfin comment entreprendre une recherche quelconque, si on ne connaît bien l'être qui recherche ? Cette préface, qui s'achève par quelques lignes fort obscures, est une manière de protreptique dont on trouve déjà le modèle chez Plutarque, et qui est très caractéristique de la place centrale que tendait à prendre la psychologie à cette époque.

L'ensemble des trois traités se décompose en une série de recherches indépendantes l'une de l'autre. Pourtant, malgré toutes les digressions, malgré le retour sur les mêmes questions, il n'est nullement dépourvu de plan, et il serait impossible d'en comprendre les parties, si l'on n'a dans l'esprit ce plan, qui n'est nulle part explicitement indiqué par Plotin. Ces traités forment une vaste histoire de l'âme individuelle, depuis son origine dans l'âme universelle, jusqu'à sa descente dans le corps. Ils peuvent être partagés en deux parties, de longueur fort inégale : les huit premiers

chapitres (moins la préface), qui traitent des rapports des âmes individuelles à l'âme universelle ; tout le reste, qui traite des modifications et affections qui se produisent dans l'âme par suite de ses relations avec le corps. J'indiquerai plus loin les divisions de cette seconde partie.

I. — Les ames individuelles et l'ame universelle (III, ch. 1, 16 à ch. viii).

Il est impossible de comprendre ce premier développement si on ne le considère comme un achèvement du neuvième traité de la présente Ennéade. Dans ce traité, Plotin avait enseigné l'unité originaire de toutes les âmes et répondu aux objections qu'on pouvait lui opposer ; c'est là un point acquis, sur lequel il ne revient pas, et il faudrait se garder d'interpréter les trois premiers chapitres comme une critique de la thèse de l'unité des âmes. La question qu'il se pose ici est tout autre ; c'est celle qu'il avait formulée au début du chapitre iv dans le neuvième traité : c'est la question du *comment* de la production des âmes ; dans cette production, l'âme universelle se partage-t-elle entre celles qui dérivent d'elle, ce qui suppose que les âmes partielles sont à l'âme totale comme les parties sont au tout, ou bien reste-t-elle intacte ou indivise? Telle est la question pour la solution de laquelle il invoquait un dieu, et qu'il laissait sans la traiter à fond. De ces deux thèses, il fait sienne la seconde qui est seule en harmonie avec sa manière de concevoir la production des êtres.

Le premier chapitre indique cinq arguments en faveur de la thèse que Plotin va discuter : 1° le premier est une réplique à un argument présenté par la thèse plotinienne : la preuve que les âmes individuelles ne sont pas des parties de l'âme universelle, disent les auteurs de cet argument, c'est qu'elles lui sont homogènes, puisqu'elles ont mêmes objets qu'elle ; or les parties ne peuvent être homogènes à leur tout. L'adversaire affirme que tout au contraire une partie peut être homogène au tout ; 2° le deuxième argument

invoque l'autorité de Platon dans le *Philèbe* 30 a ; 3° le troisième s'appuie aussi sur un texte du mythe du *Phèdre* (247 d sq.) ; 4° le quatrième énonce que si l'on admet que l'âme du monde est aux âmes individuelles dans le même rapport que l'âme individuelle est à ses propres facultés, on est amené à conclure que nos âmes sont des parties de l'âme du monde ; 5° enfin l'adversaire cite en sa faveur un second texte du *Phèdre* (246 b) (ch. 1).

Plotin discute très longuement le premier argument en y joignant le quatrième, et, plus brièvement, les trois autres.

Dans une préface à la réponse, il affirme que l'homogénéité des âmes individuelles à l'âme du monde interdit de faire de celles-là des parties de celle-ci, et conduirait beaucoup plutôt à identifier toutes les âmes à l'âme universelle, et à supprimer ainsi les rapports qu'une âme donnée a à un corps donné (II, 1-11).

Puis il demande en quel sens on peut prendre le mot partie, lorsque l'on dit que les âmes individuelles sont des parties de l'âme du monde. Ce n'est ni au sens où l'on parle des parties d'un corps (II, 11-20), ni au sens où l'on parle des parties d'un nombre ou d'une grandeur géométrique (II, 20-50). Serait-ce au sens où des théorèmes sont des parties d'une science ? Nous avons bien en effet dans ce cas un partage réel en théorèmes, partage qui donne lieu à des parties homogènes, puisque chaque théorème contient tous les autres en puissance, et qui laisse pourtant subsister le tout, la science, en son intégrité. Mais cette comparaison amène à deux conséquences dont on ne veut pas : d'abord il ne faut pas dire que les âmes particulières sont des parties de l'âme du monde, mais bien, que âmes particulières et âme du monde sont, au même titre, des âmes partielles, parties d'une âme universelle qui n'est l'âme de rien (de même que la science en général n'a aucun des objets particuliers à chaque théorème) ; mais alors (et c'est la seconde conséquence), quel moyen de distinguer l'âme du monde des autres âmes, si elles sont, l'une et les autres, des âmes partielles ? (ch. II, 50-fin).

Avant de répondre à cette question, qui sera posée à nouveau au début du chapitre VI, Plotin passe à l'examen du quatrième argument. Cet argument assimile le rapport de l'âme du monde avec les âmes partielles à celui d'une âme particulière avec les diverses fonctions qu'elle exerce dans le corps, sensations, nutrition, etc., fonctions que, il faut s'en souvenir, les Stoïciens appelaient des parties de l'âme. Il est important de remarqner que Plotin ne nie pas du tout la vérité de cette assimilation ; il nie seulement la conséquence qu'on en tire ; même à supposer vraie la comparaison, elle n'implique pas que les âmes particulières soient des parties de l'âme du tout. On peut alors facilement comprendre, semble-t-il, la marche de l'argumentation : en premier lieu, il n'est pas vrai que l'âme exerce ses fonctions par des parties différentes ; elle est au contraire tout entière en chaque partie du corps ; il n'y a pas en elle de sectionnement (III, 1-23). S'il s'agissait d'un sectionnement réel, seule l'âme du monde pourrait penser, les âmes particulières ne pourraient que sentir (III, 24-fin).

Plotin est si loin de combattre l'assimilation qui fait le fond de cet argument qu'il consacre les chapitres IV et V à la défendre pour son propre compte, en la débarrassant seulement de la conséquence qu'on en avait tirée mal à propos. Il la défend contre deux objections : la première, exposée au début du chapitre IV (1-14), demande comment la thèse de l'unité de toutes les âmes se conciliera avec le fait qu'une âme abandonne son corps, tandis que l'autre y reste. A cette objection, Plotin répond que l'unité de toutes les âmes n'exclut pas plus l'animation de tous les corps à des degrés divers et en des proportions diverses que l'unité de la lumière n'exclut sa distribution changeante à travers tous les lieux ; on peut concevoir ainsi l'unité de l'âme se répandant et se diversifiant sans se morceler en parties (IV, 14-fin). La seconde objection est de même nature : comment distinguer une âme individuelle d'une autre (V, 1-5)? C'est que la distinction entre les âmes reproduit à un échelon inférieur la distinction entre les intelligences ; comme elles, elles se

distinguent sans perdre leur unité et sans devenir des parties (v, 5-fin). Nous avons, semble-t-il, dans ces deux chapitres l'essentiel de la thèse positive de Plotin : l'affirmation d'une unité entre les âmes qui ne soit pas une confusion, et l'affirmation d'une distinction qui ne soit pas un morcellement.

Il peut maintenant revenir à l'objection de la fin du chapitre II. Pourquoi l'âme du monde a-t-elle des privilèges spéciaux sur ses sœurs, si elle est au même titre qu'elles une âme partielle (VI, 1-4)? Mais il faut remarquer que la question sonne tout autrement que la première fois ; tout à l'heure, elle était utilisée pour répondre à l'argument qui assimilait les âmes à des théorèmes d'une même science. Mais maintenant, ce n'est plus une difficulté que Plotin oppose à une thèse adverse, c'est une question qu'il se pose à lui-même et à laquelle il a à répondre dans des conditions nouvelles. Etant donné le mode de distinction entre les âmes adopté dans les deux chapitres précédents (distinction qui n'est plus un morcellement), y a-t-il moyen de saisir la raison des privilèges de l'âme du monde? Oui, répond Plotin, s'il est vrai que cette distinction des âmes dont on a parlé, distinction qui n'est pas un morcellement, implique des degrés de perfection plus ou moins grands, selon leur proximité du monde intelligible (VI, 4-fin).

Reste la discussion des textes de Platon, opposés par l'adversaire, du texte du *Philèbe*, où Plotin ne veut voir affirmer que le morcellement des corps et non celui des âmes (VII, 1-12), et des deux textes du *Phèdre* (VII, 12-20 et VII, 20-fin).

Le chapitre qui conclut cette partie consiste à présenter de toutes les manières possibles cette idée d'une unité des âmes qui admet en elles une distinction, sans pourtant que cette distinction soit un morcellement et que l'on puisse parler véritablement de parties. Il tient surtout à montrer que cette distinction est originaire ; sans doute le sort de chaque âme dans la vie actuelle dépend, d'après Platon, des vies qu'elles ont vécues ; mais il y a entre les âmes des différences plus

profondes encore, qui viennent de ce que, par leur nature même, elles n'ont pas le même rapport avec l'intelligible (VIII, 7-15) ; mais c'est précisément cette distinction qui permet de hiérarchiser les âmes et d'en voir la parfaite unité systématique (VIII, 17-22).

La condition à laquelle cette thèse est admissible, c'est que l'âme individuelle soit une essence éternelle ; il y a une contradiction radicale entre la théorie plotinienne des âmes et l'affirmation de la création de l'âme ; à vrai dire la théorie qu'il combat, celle de la production des âmes par partition de l'âme universelle est identique, dans son esprit, à la thèse de la production des âmes, telle qu'il la rencontrait dans le stoïcisme ; et particulièrement en un passage (VIII, 30-33), il tient à séparer avec beaucoup de soin son propre émanatisme, qui affirme la production éternelle d'un système d'êtres que leur variété n'empêche pas d'être intimement unis à leur producteur, de l'émanatisme stoïcien qui oblige le producteur à se morceler en ses produits. Plotin tient avant tout à affirmer l'unité de cette vie de chaque âme, montrant en particulier que la production par bouture, la putréfaction s'expliquent tout autrement que par le morcellement de l'âme (VIII, 38-fin).

II. — Le rapport de l'âme et du corps.

La question qui commande le reste de ce traité à partir du chapitre IX et le traité suivant est ainsi posée : « Quelle est la modification qu'éprouve une âme qui n'a jamais eu de corps, lorsqu'elle entre en rapport avec un corps? » (IX, 10-12). Plotin examine la question sous toutes ses faces.

1°

Le rapport de l'âme du monde et de son corps (III, ch. IX à XI).

Quant à l'âme du monde, d'abord, elle n'éprouve, selon Plotin, aucune modification du fait d'ordonner, de gouverner et d'administrer le corps du monde ; elle continue à contempler indéfectiblement les réalités intelligibles. Sup-

posons d'abord pour la clarté, selon une méthode dont Platon a donné l'exemple dans le *Timée*, que le monde ait eu un commencement ; que se passera-t-il à l'instant initial où l'âme entre en rapport avec le corps du monde ? Plotin répond par deux images : l'âme est comme une lumière partant d'une source qui va s'atténuant peu à peu jusqu'à devenir obscurité ; la formation du monde n'est que l'éclairement de cette obscurité (la matière) par cette lumière. Seconde image : la matière est informée parce qu'elle baigne dans l'âme comme un filet jeté dans la mer étend ses mailles. Lumière ou atmosphère, l'âme n'est en rien modifiée du fait qu'elle illumine ou baigne les choses (ch. IX).

Revenons maintenant à la réalité : l'univers est éternel, et l'obscurité n'a jamais commencé à être éclairée et ne cessera jamais de l'être. L'action par laquelle l'âme informe éternellement la matière est naturelle ; elle n'est pas comparable à l'action voulue et délibérée de l'art qui, comme Platon le montrait au livre X des *Lois*, est postérieure à la nature, mais à celle d'une raison séminale qui informe un être vivant ou, d'une manière plus générale, à celle d'un agent naturel. En quoi consiste l'action d'un agent naturel, chaud ou froid ? à faire ressembler à lui-même ce qui pâtit sous son action, à échauffer ou à refroidir, mais sans pâtir ni être modifié pour sa part. L'âme est seulement un agent d'une espèce particulière, en ce qu'elle n'a pas seulement comme la chaleur une action extérieure, mais aussi une action intérieure qui est la pensée et qui s'exerce sans qu'il y ait un patient pour la subir ; c'est pourquoi la matière qu'elle informe deviendra par assimilation un corps vivant, c'est-à-dire un corps qui possède une activité interne analogue à celle de l'âme (ch. X). Conformément à la loi de toutes les actions naturelles, cette âme divine agira d'autant plus et d'autant mieux qu'elle rencontrera des corps mieux disposés à la recevoir, qui seront comme des images ou des miroirs où elle se reflète (et c'est ainsi que Plotin défend les statues contre tant d'iconoclastes de l'antiquité). Mais cette action restera toujours une action naturelle, par laquelle

l'âme convertit les choses vers le monde intelligible, sans jamais cesser pour sa part d'y diriger exclusivement ses regards (ch. xi).

2°

Le rapport de l'âme humaine à son corps (III, ch. xii à xviii).

Dans ces six chapitres, qui forment une introduction d'ensemble aux études de détail qui vont suivre, deux thèses sont indiquées avec force dès le début ; en premier lieu, la descente de l'âme dans le corps ne concerne que la partie inférieure ou moyenne de l'âme ; mais chaque âme a une intelligence dont les regards restent immuablement tournés vers l'intelligible et que la descente de l'âme, l'animation du corps par l'âme, n'affecte en rien (xii, 4-5). En second lieu la descente des âmes comme leur ascension vers l'intelligible ne dépendent nullement d'une affection arbitraire qui leur est propre et d'une sorte de décision, mais bien des lois universelles de la nature qui se reflètent en chacune d'elles (xii, 12-26).

C'est ce second point qui est d'abord développé : de la pratique de l'horoscope par les astrologues est tirée la preuve que les destinées humaines sont en accord avec le cours universel des choses (xii, 19-30). De la fonction cosmique des âmes, chargées de porter l'influence des choses intelligibles jusqu'aux choses sensibles est déduite la nécessité pour elles de descendre les unes plus, les autres moins (xii, 30-fin). Par là s'explique la nécessité, analogue à celle d'un attrait magique, avec laquelle l'âme descend dans le corps ; il y a entre la nature du corps et l'âme qu'il attire vers lui une correspondance parfaite et prédéterminée ; la disposition intime qui fait qu'une âme est l'âme de tel corps ne naît donc pas après son entrée dans ce corps, ni au moment de cette entrée ; mais elle est préalable à la descente, puisqu'elle en est la raison (xiii, 1-17) ; ne dépendant ni de leur propre volonté, ni de la volonté d'un autre, les âmes ne font donc qu'obéir, comme d'instinct, à une loi universelle qui est inscrite en chacune d'elles (xiii, 17-fin).

La descente des âmes est présentée en un mot comme une sorte de consommation du cosmos ; ce cosmos qui, dans son ensemble, est informé par l'illumination de l'âme du monde, est informé dans ses détails par ces lumières multiples que sont les âmes individuelles ; leur diversité imite celle du monde intelligible d'où elle émane comme un don fait au monde sensible (ch. XIV). Cet aspect cosmique du problème des âmes ne doit jamais être oublié, lorsque l'on parle de la psychologie de Plotin ; la psychologie est chez lui une physique ; l'âme individuelle, en descendant dans le corps, n'entre pas dans un monde qui lui est étranger, mais en une demeure préparée pour elle par l'âme du monde, et elle est appelée à parfaire, dans son domaine, l'action ordonnatrice de cette âme. La diversité de nature des âmes explique aussi la diversité de leur séjour, depuis le ciel jusqu'à la terre, et cette différence de séjour n'est que le signe du degré de leur perfection intérieure (XV, 1-10).

Toutefois cet aspect cosmique de l'âme, cet aspect par où elle apparaît comme une force opérant dans le monde et concourant au destin total du monde, n'est pas le seul ; il ne faut pas oublier en effet la première des deux thèses que nous avons signalées ; l'âme, par sa partie supérieure, par son intelligence, ne quitte pas le monde intelligible ; elle a ses actions propres et son indépendance (XV, 13-15), qui consiste à saisir la loi d'ensemble de l'univers. Cette perfection de l'ordre universel, où viennent s'insérer, sans nullement le troubler, toutes les destinées particulières, lui fait saisir en particulier la nécessité et la justice des malheurs dont les hommes se prétendent injustement victimes (XV, 15-XVI, fin).

Le chapitre XVII, qui termine ce développement, en reprend quelques points (comparer XVII, 1-7 à XV, 1-7 ; XVII, 7 sq. à XIV, 1-5), mais surtout il donne la réponse définitive à la question posée : quelle est l'affection de l'âme quand elle entre dans le corps ? L'âme particulière est, au même titre que l'âme du monde, une lumière qui illumine l'obscurité d'en bas ; comme l'âme du monde, elle a son

intelligence indéfectiblement tournée vers les êtres intelligibles ; par conséquent elle devrait être aussi peu modifiée que l'âme du monde par son contact avec le corps, et « lui donner la vie tout en demeurant dans les sommets » (XVII, fin); mais il n'en est pas ainsi, et les âmes sont en quelque sorte attirées par le reflet qu'elles ont donné d'elles au corps. Il y a plus; le corps que l'âme anime est un corps particulier au milieu des autres, débile et exposé à tous les dangers qui viennent pour lui de son contact avec l'univers ; dans ces conditions, le simple rayonnement de l'âme qui suffit à donner la vie au corps ne suffit pas, semble-t-il, à la lui conserver ; l'âme doit s'appliquer à son corps et s'oublier elle-même comme le pilote à son gouvernail pendant la tempête. Ce sont donc les nécessités de la vie du corps qui contraignent l'âme à déchoir de la contemplation intellectuelle ; tel est le principe fécond (XVII, 22-36) dont nous allons voir naître une bonne partie de la psychologie de Plotin. Le reste des traités est en effet consacré presque entièrement à déterminer les facultés qui résultent dans l'âme de cette union particulière avec le corps.

Un premier résultat de ce principe est de faire naître toute connaissance médiate (la connaissance par le raisonnement et la connaissance par les signes du langage) des conditions de la vie corporelle ; la connaissance intellectuelle de l'âme désincarnée est en effet intuitive, et la pensée raisonnée n'est qu'une sorte d'affaiblissement de cette intuition. D'autre part, seules les âmes incarnées dans des corps terrestres, ou peut-être dans des corps aériens (voix des démons) ont besoin du langage pour se communiquer leurs pensées ; pour les âmes dont les corps sont célestes ou qui sont sans corps, elle s'entendent immédiatement sans langage. On voit donc, dans ce chapitre malheureusement si court, comment pensée raisonnée et langage sont dus à un déficit, venant de la nécessité pour l'âme de s'occuper de son corps (ch. XVIII). Pensée discursive et langage ne sont pas des gains, mais des pertes.

3°

Un texte de Platon (III, XIX).

Mais, dans les deux développements qui suivent, Plotin abandonne momentanément cet ordre de recherche. Il s'occupe d'abord du célèbre texte de Platon sur les deux essences que le démiurge mélange pour former l'âme (*Timée* 35 c), texte dont le commentaire fournissait déjà la matière des deux premiers traités de cette Ennéade. Il s'agit ici de savoir la portée exacte du mot *mélangées* employé par Platon à propos de ces essences ; sont-elles dès lors au même niveau, ou gardent-elles une hiérarchie ? Ce mélange est-il une fusion ou une totalité de parties distinctes ? C'est pour le second terme de l'alternative qu'il prend d'abord parti ; l'essence divisible et l'essence indivisible restent distinctes comme les facultés irrationnelles de sentir ou de croître qui se répandent dans les corps et les facultés raisonnables qui agissent sans organe (XIX, 8-30). Pourtant, en un sens, le premier terme de l'alternative est exact ; car l'essence divisible, qui naît de l'essence indivisible, garde de cette origine un certain caractère d'indivisibilité, la faculté de sentir par exemple étant tout entière en chaque point de l'organe (XIX, 30-fin). Ce développement vise sans doute à montrer contre des adversaires l'accord du texte de Platon avec l'affirmation émise au début du chapitre XII (4-5) sur l'intelligence séparée de l'âme.

4°

L'âme est-elle en un lieu ? (III, XX-XXIV).

La catégorie de lieu convient-elle ou non à l'âme entière, ou à quelqu'une de ses facultés ou parties ? Cette question se dédouble suivant que l'âme a actuellement un corps (XX-XXIII) ou qu'elle a abandonné le corps qu'elle possédait (XXIV).

Dans le cas où elle a un corps, ne faut-il pas dire qu'elle est dans le corps sous peine de faire le corps inanimé, et même qu'elle y est tout entière à moins d'admettre qu'une partie de notre âme ne soit pas en nous ? (XX, 3-10). Mais

alors il faut dire de quelle manière l'âme est dans le corps. L'examen de cette question comprend près de trois chapitres. Plotin discute d'abord les opinions des autres écoles (xx, 10-41), puis interprète successivement trois formules platoniciennes sur la question ; celle du *Timée* : le corps est en réalité dans l'âme (xx, 41-fin), puis la comparaison de l'âme avec un pilote en son navire (xxi, 5-fin), enfin la célèbre localisation platonicienne des trois facultés de l'âme (xxii-xxiii).

L'examen des opinions étrangères au platonisme contient une discussion fort pointilleuse, qui, visiblement, impatiente Plotin (cf. xx, 21), et dont il ne doit donner qu'un résumé assez sec et incomplet ; il s'oppose à la doctrine platonicienne si riche d'images et d'intuitions, qui va suivre.

Il mentionne et discute plus ou moins rapidement six thèses. Première thèse : le corps est le lieu de l'âme. Mais si nous cherchons quelles sont les propriétés du lieu, nous verrons qu'aucune d'elles ne convient au corps par rapport à l'âme. Le lieu, dit-on d'abord, est un contenant et plus spécialement le contenant d'un corps ; il faudrait donc que l'âme eût, comme un corps, ses différentes parties à des endroits différents ; or elle est tout entière partout ; de plus elle est plutôt elle-même un contenant qu'un contenu (xx, 12-15). Le lieu, dit-on ensuite, est comme un vase ; si le corps est le lieu de l'âme, il serait donc sans âme, à moins que l'âme ne lui cède de sa substance (xx, 15-19). Le lieu, ajoute-t-on, est incorporel, puisqu'il est la limite du contenant et du contenu ; or c'est un corps que l'âme doit animer (xx, 19-21). Le lieu, de plus, étant une limite, si le corps est le lieu de l'âme, il ne l'est que par son extrémité et ne touchera l'âme que par une surface (xx, 21-24). Enfin le lieu est immobile, tandis que le corps est transporté avec l'âme (xx, 24-27). Mais, dira-t-on, ce sont là les caractères du lieu d'après l'école péripatéticienne ; réussira-t-on mieux en suivant les stoïciens qui définissent le lieu par l'intervalle ? bien moins encore, puisque l'intervalle est vide, tandis que le corps est plein. Deuxième thèse : l'âme est dans le corps comme en

un sujet ; impossible, puisque l'âme est un être séparé (xx, 27-30). Troisième thèse : elle est dans le corps comme une partie dans un tout ; mais c'est en faire une partie du corps (xx, 30-31). Quatrième thèse : elle est, avec le corps, une partie de ce tout qui est l'animal ; mais cela ne dit pas de quelle manière elle est dans l'animal (xx, 31-34)[1]. Quant à la thèse inverse : l'âme est un tout dont le corps constitue les parties, elle est simplement ridicule (xx, 35-36). Enfin l'âme est-elle dans le corps comme la forme dans la matière ? Non, s'il s'agit d'une forme non séparée, puisque cette forme est postérieure à la matière, et puisque, d'ailleurs, c'est l'âme qui donne au corps sa forme. Oui, s'il s'agit d'une forme séparée, mais de quelle manière est-elle dans le corps ? (xx, 36-41).

La fin du chapitre xx revient au principe de la discussion : si nous croyons que le corps a une âme, c'est que nous le voyons sentir et se mouvoir ; mais si nous en concluons que l'âme est dans le corps, c'est à tort et simplement parce que nous ne percevons pas l'âme par les sens ; sinon, nous verrions le corps baigner en elle. Toute la discussion est donc à reprendre, pour voir quelle est la nature de cette présence de l'âme dans le corps (xx, 41-fin).

Plotin s'efforce donc d'imaginer une présence qui n'est pas la présence locale. L'âme serait-elle dans le corps comme le pilote dans le navire ? Mais le pilote n'est pas dans tout le navire, comme l'âme est dans tout le corps ; et si nous imaginons que l'art du pilote est passé dans le gouvernail, l'image est bien exacte, mais il reste à voir de plus près en quoi consisterait cette présence de l'art dans l'instrument (xxi). Une seule image est satisfaisante, qui est l'image foncière de la psychologie de Plotin, c'est celle de l'illumina-

1. Dans toute cette discussion, Plotin ne fait que résumer une argumentation qui n'est pas de lui ; la discussion de la quatrième thèse où un πρῶτον μὲν annonce d'autres arguments qui ne viennent pas, est une preuve décisive (xx, 32). Le caractère surtout formel de la discussion, épuisant toutes les thèses possibles, est bien mis en lumière par la cinquième thèse, qui n'a pas de sens plausible.

tion. L'âme est une lumière qui éclaire le corps ; la lumière est en effet présente d'une présence qui n'est pas locale, puisqu'elle est également en tous les points de l'air qu'elle éclaire, sans s'y mélanger ni en être altérée, et puisque, comme le corps est dans l'âme, l'air est dans la lumière plutôt que la lumière dans l'air (XXII, 1-12).

Il s'agit maintenant de concilier avec cette image la thèse platonicienne de la localisation de la raison dans le cerveau, de la colère dans le cœur et du désir dans le foie. Chaque organe a une aptitude à une fonction définie, l'œil à la vue, l'oreille à l'audition ; suivant la loi naturelle, il reçoit la puissance de l'âme correspondant à son aptitude, la seule dont il ait besoin, et cette puissance se trouve tout entière en lui, de cette présence non locale que nous avons dite (XXII, 12-XXIII, 9). Mais si nous considérons le mécanisme de la fonction organique (et ici Plotin paraît s'inspirer de la physiologie péripatéticienne du traité *Du mouvement des Animaux*), nous verrons que, de même que le levier suppose un point fixe, de même un organe ne peut fonctionner qu'à condition de s'appuyer sur un point fixe, qui est comme le principe de son mouvement. L'anatomie, à l'époque de Plotin, avait découvert les nerfs sensitifs qui, tous, aboutissent à un point central, au cerveau [1] ; de ce même centre rayonnent les appétits qui se traduisent dans les mouvements de l'animal. Il est dès lors naturel de placer la fonction sensitive et appétitive au point originaire de son action, au cerveau, et, comme la sensation et l'appétit sont parents de la raison à laquelle ils touchent, d'y placer aussi la raison. Pour le même motif on placera le désir dans le foie, ce principe des veines et du sang sur lequel s'appuie la faculté de désirer, et la colère dans le cœur, qui est la source de ce sang léger et rapide dont elle use comme d'un instrument. On voit donc que Platon n'a pas voulu parler d'une véritable présence locale, mais simplement marquer le point d'origine d'une action (XXIII, 9-fin).

1. Cf. le rôle de Galien, Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, II, 273.

Voilà en quel sens bien particulier l'âme et ses facultés sont quelque part. Mais lorsque l'âme a quitté le corps, a-t-elle encore un lieu ? Est-elle encore quelque part ? L'âme se fixe nécessairement, en sortant du corps, au niveau de réalité correspondant à sa perfection. Elle peut être trop peu parfaite pour n'être pas forcée de s'unir à un corps, et elle a toujours un lieu au premier sens du mot. Elle peut être assez parfaite pour être entièrement dégagée du corps ; et alors elle est bien encore quelque part, mais avec les dieux, en un endroit que nul œil corporel n'est capable de voir (XXIV).

5°

La mémoire dans son rapport à l'union de l'âme et du corps (III, XXV-IV, XVII).

Plotin revient ici à l'ordre de considérations qu'il avait abandonné au chapitre XIX. Dans un long développement, débordant jusqu'au chapitre XVII du traité suivant, le plus riche qui soit de toute son œuvre en aperçus psychologiques, il se demande à quelles conditions le souvenir du passé existe dans l'âme, en considérant successivement les divers niveaux auxquels peut être placée une âme, depuis son séjour dans le monde intelligible jusqu'à sa chute dans le corps, et en considérant les diverses espèces d'âmes depuis les âmes humaines jusqu'à l'âme du monde.

Il ne s'agit pas pour lui d'une recherche banale sur la nature de la mémoire, il s'agit de déterminer la nature du sujet dont on peut dire qu'il se souvient du passé (exactement comme dans le premier traité de la première *Ennéade*, il s'agit de déterminer le sujet dont on peut dire : il sent, il est ému) (XXV, 6-10).

Il y a là une méthode de recherche qui est inséparable de la métaphysique plotinienne ; il est impossible de déterminer les facultés actives dans une âme sans savoir à quel étage de la réalité elle se trouve ; c'est l'établissement de cette correspondance entre les facultés d'une âme et le lieu métaphysique où elle est placée qui constitue le problème propre de la psychologie chez Plotin.

Ajoutons que l'ensemble de la première partie du développement (jusqu'à IV, v) est dominé par la question posée dès le début : l'âme qui a quitté la vie terrestre conserve-t-elle le souvenir de cette vie ? (xxv, 1-3).

Ces remarques nous permettent d'indiquer le cadre et les lignes générales de la recherche. Plotin démontre d'abord que la mémoire n'appartient pas à l'intelligence (xxv) ; elle n'appartient pas davantage à l'union de l'âme et du corps qui constitue l'animal (xxvi) : elle est donc dans l'âme, qui est entre les deux. Mais entre les deux il y a deux âmes : l'âme « divine », déchue de l'intelligence et venue à travers le ciel jusqu'au corps terrestre, capable de revenir à sa source, celle qui nous constitue véritablement ; d'autre part, l'âme « obscure » qui vient en nous de l'âme du monde et nous fait participer à la vie générale de l'univers (xxvii, 1-3). De plus il faut considérer plusieurs états possibles de ces deux âmes : tantôt elles peuvent être unies ensemble comme dans la vie actuelle, et tantôt se séparer, comme, dans le mythe homérique, Hercule, qui va avec les dieux, s'est séparé de l'image d'Hercule qui va dans l'Hadès. Enfin il faut envisager à part les diverses étapes de cette âme divine soit dans son ascension vers l'intelligence, soit dans sa descente. Pour chacune de ces âmes et chacun de leurs états, on doit se poser le problème de la mémoire (xxvii à IV, v). Dans une seconde partie, Plotin se pose la question de savoir si la mémoire existe dans l'âme des astres, le démiurge et l'âme du monde (IV, v-IV, xiv). Enfin les trois derniers chapitres reviennent à une objection générale, tirée de la nature de l'âme, contre la théorie de Plotin (IV, xv-xvii).

Telle est la direction générale du développement. Essayons maintenant de le suivre dans le détail.

Il est naturel de refuser la mémoire à l'intelligence, puisqu'elle contemple éternellement le même objet ; lui donner la pensée du changement, ce serait lui donner des pensées changeantes (xxv, 10-45). La mémoire donc est dans l'âme ; il faut seulement bien se rendre compte que le souvenir du passé dont il s'agit ici n'a rien à voir avec la rémi-

niscence platonicienne (xxv, 27-34). Reste à savoir si la mémoire appartient à l'animal, c'est-à-dire à l'être issu de l'union de l'âme et du corps, ou bien à l'âme seule, et dans ce cas, à l'âme divine ou aussi à l'âme inférieure (xxvi, 34-fin).

Appartient-elle à l'union de l'âme et du corps? Cette union elle-même peut être conçue de deux façons, d'abord comme celle d'un artisan à son outil ; comme la sensation est le produit de l'impression de l'organe et du jugement sur cette impression, l'image du souvenir (dont la définition ordinaire, celle du *Philèbe* (34 a), est : conservation de la sensation) serait, au même titre que la sensation, un produit dû à cette union. Non pas en réalité, répond Plotin, et pour deux raisons ; d'abord parce que la perte ou la conservation de la sensation suivent l'enregistrement de la sensation seule, ensuite parce qu'il y a souvenir de connaissances non sensibles, par exemple des sciences (xxvi, 1-18). L'union de l'âme et du corps peut en second lieu être conçue comme une fusion où les deux termes disparaissent pour donner naissance à un troisième ; mais en admettant même que cette conception soit fondée (ce qui n'est point), la mémoire pourrait rester une propriété de l'âme toute seule, comme, dans un mélange, un goût n'appartient qu'à un des corps (xxvi, 18-28). Une doctrine très voisine de celle qui attribue la mémoire à l'union de l'âme et du corps est celle qui, tout en la réservant à l'âme, ne la trouve que dans une âme qui a certains caractères du corps, et notamment la capacité de recevoir des empreintes des choses corporelles. Mais les empreintes auxquelles on compare ici les images du souvenir ne sont qu'une métaphore trompeuse, et ces empreintes sont, en réalité, de la nature des pensées. De plus la mémoire ne recueille pas seulement les impressions sensibles, mais également les notions intellectuelles et les propres mouvements de l'âme, désirs ou passions ; il n'y a point là d'empreintes corporelles. Enfin, d'une manière générale, le corps est un obstacle à la mémoire (xxvi, 24-fin).

La mémoire appartient donc bien à l'âme, mais à laquelle

des deux âmes qui sont unies dans la vie actuelle de l'homme ? Qu'est-ce que Plotin, d'abord, entend par ces deux âmes ? Plotin, on le sait, distingue habituellement trois aspects ou si l'on veut trois parties dans toute âme ; il y a sa partie supérieure qui reste fixée dans l'intelligence, sa partie inférieure qui se mélange au corps et en fait un corps vivant, et enfin la partie moyenne, capable de se déplacer entre les deux autres qui sont comme les deux limites de son ascension ou de sa descente. L'âme divine dont il s'agit ici (XXVII, 2) est cette âme moyenne, plus ou moins rapprochée tantôt de l'intelligence, tantôt du corps ; c'est le véritable domaine du *moi* ; il ne faut pas l'identifier avec la raison, et Plotin met en garde contre cette interprétation (cf. XXXI, 5-8) ; cette âme ne fait pas que penser ; elle sent aussi et imagine, lorsqu'elle se lie à un corps. Et c'est pourquoi il faut, à certaines étapes de sa vie tout au moins, lui attribuer la mémoire ; lorsqu'elle est unie à un corps déterminé, elle a la mémoire des événements de sa vie actuelle ; lorsqu'elle se détache de ce corps sans en être encore très loin, non seulement elle a la mémoire de la vie qu'elle quitte, mais elle recouvre le souvenir de ses vies passées. Quant à l'âme inférieure, celle qui nous vient de l'âme de l'univers, il ne faut pas purement et simplement l'identifier à la nature ou puissance végétative ; car elle aussi, tant qu'elle est liée au corps, elle a des sensations et des représentations et elle a les souvenirs des événements de sa vie actuelle ; souvenirs qui lui sont communs avec ceux que l'âme divine a de sa vie actuelle, tandis que l'âme divine aura, en se séparant de l'âme inférieure, des souvenirs qui ne sont qu'à elle, ce sont les souvenirs de ses vies antérieures. On le voit, ce que Plotin considère dans la mémoire, c'est en quelque sorte le souvenir d'une vie en bloc ; c'est le souvenir entier d'une ou de plusieurs vies qui naît ou disparaît selon les conditions dans lesquelles se trouve l'âme ; l'âme divine qui ne sait plus rien de ses vies antérieures, en retrouvera le souvenir à la mort (XXVII). C'est que, ce qui occupe Plotin, c'est moins le problème psychologique que le problème religieux et moral ;

le souvenir indique un lien plus ou moins solide avec la chose dont on a l'image ; au cas extrême, l'âme tend à s'identifier à cette chose ; l'âme divine, dans une de ses vies actuelles, s'est tellement rapprochée de son corps actuel qu'elle a oublié ses vies antérieures ; il lui suffira, au moment de la mort, de s'en détacher pour se rappeler à la fois toutes ses vies passées (cf. XXXII, 9-10). Cette psychologie est, en un mot, étroitement liée à la pratique de la méditation spirituelle ; elle est comme une contre-partie métaphysique de la question toute pratique (qui d'ailleurs apparaît souvent à nu : cf. chapitre XXXII) : quels souvenirs l'âme doit-elle admettre, quels éliminer pour vivre d'une vie supérieure ? De là l'importance de la question posée à la fin du chapitre XXVII.

Il s'agit de savoir si l'âme divine gardera le souvenir de ses vies, lorsqu'elle est arrivée, par le détachement complet du corps, au plus haut niveau qu'elle puisse atteindre. Mais on ne peut savoir si la mémoire convient à l'âme en cet état, à moins de connaître avec précision la faculté par laquelle nous nous souvenons ; ainsi est posée la question proprement psychologique de la nature de la mémoire, on voit dans quelle atmosphère de spiritualité.

Il n'en est pas moins vrai que les trois chapitres qui suivent (XXIX-XXXII) présentent le caractère d'une recherche scientifique, à la manière du petit traité d'Aristote *Sur la mémoire,* que Plotin a eu probablement sous les yeux en rédigeant ces chapitres.

Plotin examine trois théories sur ce sujet : on dit, d'abord, que chaque faculté a sa mémoire propre ; c'est le désir qui fait qu'on se souvient du désir. Théorie inadmissible, puisque chaque faculté conserve bien des traces du passé sous la forme d'habitudes et de dispositions ; mais ce ne sont pas là des souvenirs, c'est-à-dire des images du passé[1] (XXVIII). Puisque le souvenir n'est que la conservation

1. Il y a là un pressentiment de la célèbre distinction que M. Bergson fait entre la mémoire-habitude et la mémoire-image.

de la sensation, la faculté du souvenir ne serait-elle pas identique à la faculté sensitive, ce qui est, en définitive, la thèse d'Aristote? Cette thèse a deux conséquences inadmissibles; d'abord, puisque, selon le mythe platonicien, la mémoire de la vie appartient et à l'âme supérieure et à l'âme inférieure, il faudra deux facultés sensitives, puisqu'il y a deux mémoires; ensuite, puisqu'il y a une mémoire des notions intellectuelles, il faudrait qu'il y en eût sensation; or les platoniciens n'ont pas le droit de suivre l'exemple des stoïciens, qui désignent par le mot unique de perception la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle [1]. D'autre part, la thèse se heurte à cette difficulté que la force de la mémoire ne va pas de pair avec la finesse des sensations (XXIX, 1-19).

Plotin accepte enfin une troisième thèse, qu'il emprunte, en la modifiant, à Aristote; le souvenir, c'est la faculté des images, qui conservent les sensations, mais sont distinctes d'elles (XXIX, 19-fin). Mais cette thèse n'a-t-elle pas les deux mêmes conséquences qui ont fait rejeter la deuxième thèse? D'abord, si l'image reproduit la sensation, comment y aurait-il souvenir des perceptions intellectuelles? A cette question qu'il rencontre pour la troisième fois, Plotin donne enfin la réponse définitive, en s'inspirant d'Aristote : il n'y a pas véritablement souvenir, mais seulement intuition des choses intellectuelles; il n'y a de souvenir que des images sensibles (des formules du langage, par exemple), qui sont liées aux idées (XXX).

Enfin la théorie se heurte à une difficulté particulière à la conception plotinienne de deux âmes. Chacune d'elles, a-t-on dit (ch. XXVII), a sa mémoire; il faudrait donc que chaque sensation laissât après elle deux images, ce qui est contraire au témoignage de la conscience (XXXI, 1-9). Pourtant Plotin accepte la conséquence; c'est que, dans notre vie

1. C'est bien une confusion que commettaient certains platoniciens, comme il ressort de l'exposé de Némésius, *de natura hominis*, chapitre XIII, où le même mot (ἀντιλαμβάνεται) désigne la perception des choses sensibles et celle des intelligibles.

actuelle, les deux âmes se confondent tellement qu'il est impossible de distinguer l'image qui est à l'une et l'image qui est à l'autre, même si ces deux images sont différentes. Cette solution paraît au premier abord purement verbale : qu'est-ce que ces deux images, concordantes ou non, des mêmes événements? Le sens en apparaît, semble-t-il, à la lecture du chapitre suivant (xxxii); il y est expliqué que l'âme supérieure pratique une sorte de sélection entre les images ; elle ne retient que les images des choses honnêtes et sans que ce souvenir soit accompagné pour elle d'émotions troublantes ; à mesure qu'elle s'affranchit, elle laisse de plus en plus à l'âme inférieure les souvenirs accompagnés de trouble ; il y a bien donc là comme deux imaginations, l'une purifiée, l'autre acceptant toutes les images impures. Ce sont, semble-t-il, les deux imaginations dont il nous est parlé au chapitre xxxi ; elles ne sont pas sans action l'une sur l'autre parce que l'âme supérieure s'efforce d'éduquer l'âme inférieure et d'en chasser les images déplacées ; en revanche, l'âme supérieure, dégagée de sa liaison avec l'âme inférieure, oublie elle-même ces images, comme on oublie facilement les compagnons d'un rang inférieur.

L'étude préliminaire sur la nature de la mémoire ainsi achevée (29-31), l'on pourra répondre à la question posée à la fin du chapitre xxviii ; l'âme supérieure, arrivée à son niveau le plus haut, garde-t-elle la mémoire de ses vies passées[1] ? (xxxii, 24 à traité IV, 1, 3). La réponse est dominée par le principe suivant (énoncé IV, iii, 4-6) : l'âme est ou devient cela même dont elle se souvient ; la mémoire n'est pas pure contemplation et connaissance, elle implique un attachement. C'est dire que l'âme, parvenue à l'intelligible, n'aura aucune mémoire de ses vies passées (IV, 1, 1-10).

Il y a plus : la mémoire en général devient une faculté

1. La question est posée à la fin du chapitre xxxii et dernier du traité 3 ; elle s'interrompt juste au milieu d'une phrase qui continue au début du traité 4. Nul exemple ne fait mieux voir à quel point le découpage des traités a été fait peu soigneusement par les premiers éditeurs.

tout à fait inutile pour l'âme qui possède la vision intellectuelle ; car cette vision n'est point une connaissance discursive ; l'ordre des notions qu'elle implique n'est pas un ordre successif (IV, 1, 10-fin). Elle n'a pas non plus le souvenir d'elle-même ; car lorsque son union à l'intelligence est parfaite, c'est la même chose pour elle de penser les intelligibles et de se penser elle-même : l'identité entre l'intelligence et l'intelligible vaut pour l'âme qui s'est identifiée à l'intelligence (IV, 11).

Quand elle commence à se séparer de l'intelligible, alors renaissent toutes les mémoires, la mémoire d'elle-même comme d'un être distinct de l'intelligible, le souvenir des intelligibles dont elle n'a plus la vision, le souvenir des vies terrestres ou célestes dont elle se rapproche. Le souvenir revient tout à coup avec cette sorte de déchéance de l'âme qui n'a pu continuer à contempler et qui est reprise par les soucis du corps (IV, III). Ses souvenirs sont en tout conformes à sa volonté, à ce qui l'attache. Plotin remarque profondément (IV, IV, 7-14) que les souvenirs les plus dangereux pour l'âme ne sont pas ceux dont elle a conscience, mais des dispositions presque inconscientes.

Mais, dira-t-on, si l'âme se souvient à nouveau en quittant le monde intelligible, c'est qu'elle n'y avait pas perdu ses souvenirs. Elle les possédait en effet, mais non pas à la manière de ces empreintes matérielles que l'on imagine ; elle les possédait en puissance, et il a suffi d'une condition favorable pour les faire passer à l'acte (IV, IV, 14-fin).

Ainsi s'explique un passage du mythe platonicien auquel Plotin a songé sans doute dans les chapitres précédents, et qu'il cite (à peu près d'ailleurs et sans renvoi) au chapitre V (13-22). Dans la *République* (X, 614 e) Platon avait imaginé que les âmes, avant d'entrer dans un nouveau corps, se rencontraient en un même lieu, les unes descendues du ciel, les autres remontant du lieu des châtiments ; « elles se reconnaissaient, s'informaient les unes des autres et se racontaient » les souffrances ou les délices qu'elles avaient éprouvées. Les trois derniers chapitres sont en somme une interprétation de

ce passage, et montrent comment l'âme doit recouvrer la mémoire en sortant de l'intelligible.

On a vu comment la mémoire naissait ou disparaissait selon les diverses phases de la destinée de l'âme ; mais il y a des âmes qui n'ont pas de destinée, ce sont celles qui gouvernent les astres et le monde, d'une manière toujours égale et uniforme.

Les âmes, qui sont celles des corps célestes et du monde, possèdent-elles la mémoire ? Pour résoudre la question, il suffit d'appliquer les principes posés dans les chapitres précédents : car si, selon le traité III, VIII, écrit immédiatement après les recherches actuelles, les âmes de cette espèce gouvernent le monde sans s'incliner vers lui, et en restant dans l'intelligible, il s'ensuit qu'elles ont une pensée intemporelle et sans souvenir. Mais cette conclusion est contraire à toutes sortes de représentations religieuses de l'époque, d'abord à celles qui sont dérivées du stoïcisme (car Dieu n'est-il pas l'être qui agit par prudence, par conséquent avec réflexion et mémoire ?) et aussi à des idées plus populaires, sur lesquelles Plotin aura l'occasion de revenir au chapitre XXX. Cette question devait donc paraître des plus importantes. Plotin établit sa thèse d'abord pour les âmes des astres (chap. VI à VIII), et ensuite pour le dieu suprême, Zeus (chap. IX à XIV).

S'il traite séparément ces deux questions, c'est que l'âme de l'astre est mue d'un mouvement circulaire et simple, tandis que Zeus combine et ordonne quantité de mouvements. La solution est donc plus simple dans le premier cas : ayant éternellement la même vision de Dieu (VII, 1-3), animée d'un mouvement indivisible que l'on n'a nullement le droit de découper en périodes (VII, 3-12), l'âme de l'astre n'a point à se rappeler un passé qui serait différent de son présent. Pourtant, on insistera en disant qu'elle traverse des signes du zodiaque différents, qu'elle surveille des destinées changeantes des hommes (instance qui vient sûrement des astrologues portés à assigner à l'âme des influences différentes selon son lieu dans le zodiaque) (VII, 12-fin). La réponse est dans une théorie générale fort curieuse de la sélection des souvenirs.

On a vu déjà la sélection des souvenirs intervenir pour définir la mémoire de l'âme supérieure (III, XXXII); là-bas l'âme éliminait tout ce qu'il y avait de déplacé dans les souvenirs. Ici il s'agit d'un autre mode de sélection, la sélection par intérêt ; la mémoire laisse tomber tout ce qui est indifférent ; elle laisse tomber par exemple tous ceux des détails d'une action qui ne se rapportent pas au dessein principal de l'action et s'y ajoutent par accident. Or, si le dessein principal de l'action reste éternellement le même, les détails auront beau varier au cours de son exécution, ils ne seront pas retenus. Tel est le cas de l'action de l'âme des astres, qui est un mouvement circulaire éternel et uniforme ; nul moment n'y est différent d'un autre que par des circonstances indifférentes et qui ne seront pas retenues (VIII).

La question de la mémoire de Zeus est plus malaisée à résoudre parce que la combinaison complexe de mouvements et l'ordre qu'elle produit ou conserve semble exiger le raisonnement et, avec lui, la mémoire (IX, 1-9). Le nom de Zeus désigne à la fois les deux réalités que Platon, dans le *Timée*, appelle le démiurge et l'âme du monde (X, 1-6).

Attribuer au démiurge le souvenir de ses actes passés, ce serait nier l'éternité du monde ; car ses actes sont les périodes précédentes, et il ne peut s'en souvenir une à une, que si elles sont en nombre fini. Nul besoin d'ailleurs qu'il en ait souvenir, puisque l'acte par lequel il les produit est unique (IX, 9-18).

Pour l'âme ou la vie du monde, la solution dépend de la manière dont on conçoit qu'elle produit l'ordre du monde. Est-elle comme un artisan qui travaille avec réflexion, ou produit-elle à la manière de la nature qui fait croître régulièrement les plantes et les animaux ? Dans le premier cas, il faudrait lui attribuer la mémoire, mais en même temps une manière d'agir qui n'est pas la sienne puisqu'elle est incertaine et procède des parties au tout, au lieu que l'âme agit avec certitude et procède du tout aux parties (X). Le second mode d'agir qui est le sien, le seul qui permette l'intime union de l'unité d'action et de la variété des produits, ne comporte aucune mémoire (XI).

Plotin suppose des adversaires qui n'admettent point cette assimilation de l'action providentielle de l'âme du monde à la nature ; l'âme, disent-ils, est sage, donc elle raisonne, donc elle a de la mémoire (XII, 1-3). Mais la première conséquence est inadmissible : de ce qu'un être est sage, on ne doit pas conclure qu'il raisonne ; tout raisonnement, qui recherche une conclusion, suppose au contraire une imperfection et une ignorance qui n'est pas celle de la sagesse. Certains (et ici Plotin fait peut-être allusion aux gnostiques) pensent que le gouvernement du tout est quelque chose de difficile, comme si l'âme du monde s'exerçait sur des choses rebelles et dont elle n'est pas maîtresse ; c'est là le fait d'une sagesse étrangère aux choses (XII). Si, enfin, on objecte que cette prétendue sagesse ne sera alors en rien distincte de la nature, il faudra répondre qu'il y a en effet parenté entre les deux, puisque la sagesse de l'âme du monde est le modèle dont la nature est l'imitation (XIII).

(Le chapitre XIV paraît être une sorte de note et de digression concernant l'action de la nature sur les choses qu'elle informe, cette action étant comparable moins à celle de la lumière sur l'air qu'elle éclaire, qu'à celle de la chaleur sur l'objet qu'elle échauffe et qui garde quelque chose de la chaleur, après l'éloignement de la source.)

Les trois derniers chapitres (XV-XVII) nous fournissent l'occasion d'une remarque curieuse sur la manière de composer de Plotin. On se souvient que le développement actuel a commencé en excluant la mémoire de l'intelligence, parce que l'éternité est en elle (XXV, 13-27 ; cf. surtout XXV, 15). Ce développement avait été comme interrompu par la remarque suivante (XXV, 34) : « Peut-être nous satisfaisons-nous sur ce point trop facilement et sans examen suffisant. » Et alors avaient commencé ces longs chapitres où Plotin, au lieu d'opposer à l'intelligence l'âme en général, avait examiné toutes les phases de l'histoire de l'âme et toutes les catégories d'âmes. Or au chapitre XV, ce développement, longtemps remis, paraît reprendre, avec le même ton un peu dogmatique et scolaire, qui avait été abandonné : « Si l'éternité est dans l'intelligence,

le temps est dans l'âme et par conséquent la mémoire » ; et c'est cette opposition, attendue depuis longtemps, dont Plotin va maintenant discuter la portée. Il semble donc que le chapitre xxv (13-27) du traité III, suivi des chapitres xv à xvii du traité IV, soit le commentaire du texte de la leçon du jour, et que tout ce qui est entre les deux soit une digression, prenant la question d'une manière plus large et plus ample.

Dans ces chapitres, Plotin a affaire, semble-t-il, à des platoniciens qui craignent que la distinction capitale de l'école entre l'intelligence et l'âme ne soit pas conservée, si l'on veut, excluant la mémoire de l'âme, lui attribuer la même éternité qu'à l'intelligence ; on voit déjà une préoccupation de ce genre au chapitre ii (24-27), préoccupation naturelle à des auditeurs amis de la précision et un peu effrayés de la continuité que Plotin admet entre les formes de l'être. Plotin les rassure en montrant que la succession qui n'existe pas au sein de l'âme elle-même, qui est éternelle, existe dans les produits de l'âme ; sa pensée est, ici encore, fixée sur l'analogie avec le germe du vivant qui contient, rassemblé dans les raisons séminales, tout ce qui se développera dans le temps et l'espace (xvi, 6-9). Mais cela, objecte-t-on, est vrai des âmes parfaites ; nos âmes à nous, au contraire, durent et changent. Ce changement est dû à notre imperfection et à nos passions, à tous les changements du dehors que l'âme accueille successivement en elle et par lesquels l'immuable raison qui est en elle se laisse dominer (xvii).

6°

Les facultés concapiscible et irascible dans leur rapport à l'union de l'âme et du corps (IV, xviii à xxvii).

Le sujet traité ici par Plotin est une partie de celui qui est développé dans le premier traité de la première Ennéade : quel est le sujet dont on dit qu'il souffre, qu'il désire, qu'il est en colère ? Est-ce l'âme ? Non pas, puisque le dualisme platonicien la proclame incorruptible et impassible. Est-ce le corps ? Pas davantage, puisque le corps en lui-même, le corps inerte, reste indifférent à ce qu'il peut subir. C'est en

réalité le corps vivant, c'est-à-dire celui qui, ayant subi l'influence de l'âme, se distingue des corps bruts par ses propriétés spéciales et bien à lui.

La question de la part relative de l'âme et du corps dans des faits tels que la souffrance, le désir, la colère, avait donné lieu bien avant Plotin, à une controverse que nous fait connaître Plutarque dans un fragment conservé d'un traité perdu. Il y avait ceux qui, comme Straton, attribuaient ces faits à l'âme seule, parce que seule la partie directive de l'âme est capable de conscience. D'autres, et sans doute des Platoniciens, les attribuaient au corps seul, parce que l'âme qui est « près de l'être » n'admet pas en elle les passions [1]. Plutarque esquisse au chapitre VII la solution qui sera celle de Plotin : ces faits n'appartiennent ni à l'âme ni au corps, mais à leur union, à la combinaison des deux, et Plutarque déclare cette solution apparente, car il reste à savoir selon lequel des deux termes unis a lieu la passion.

Plotin avait donc à expliquer une doctrine qui paraissait obscure ; nous allons voir avec quelles nuances et quelles réserves il le fait en ne cessant de s'inspirer des textes de Platon (*Timée* 64 a sq. sur le plaisir et la douleur, *Philèbe* 35 a sur le désir).

D'abord il traite séparément du plaisir et de la douleur (XVIII-XIX), du désir (XX-XXI) et de la colère (XXVIII).

Sur le plaisir et la douleur, il limite très expressément la question aux plaisirs et aux douleurs physiques, c'est-à-dire à ceux qui sont localisés dans une partie du corps. Si notre corps peut éprouver plaisir et douleur, c'est qu'il est vivant, c'est-à-dire (selon une image déjà indiquée au chapitre XIV) qu'il est à l'âme non pas comme l'air éclairé à la lumière, mais comme le corps échauffé à la chaleur qui, en s'éloignant, lui laisse quelque chose d'elle ; ainsi le corps vivant possède vraiment par lui-même une image de l'âme, et c'est pourquoi il ressent douloureusement tout ce qui tend à le désorganiser,

1. Plutarque, *Le désir et la peine appartiennent-ils à l'âme ou au corps ?*, chap. IV et V.

à effacer cette image, et agréablement tout ce qui lui restitue cette vie. La localisation du plaisir et de la douleur dans la partie affectée prouve bien que c'est lui et non l'âme qui sent ; car l'âme étant partout, la sensation devrait s'étendre au corps tout entier. Si on le conteste, c'est, semble-t-il, parce que l'on confond la douleur et la connaissance de la douleur qui, en effet, appartient à l'âme, mais qui n'est pas du tout une passion (XVIII-XIX).

A propos du désir aussi, Plotin explique bien qu'il ne s'agit ici que des désirs corporels, tels que la faim et la soif (XX, 1). Sa réponse distingue le corps vivant qui contient une trace de l'âme, la nature et l'âme qui connaît. L'initiative du désir revient au corps vivant qui éprouve, parce qu'il veut conserver sa vie, le besoin de ce qui lui manque. Mais on sait que, parmi ces besoins, il en est qui sont conformes à la nature, d'autres inutiles et nuisibles ; ce n'est pas le corps vivant lui-même qui est capable de faire le tri, mais seulement la nature qui travaille dans l'intérêt du vivant tout entier et non pas de telle ou telle partie. Enfin à ces désirs que la nature a conservés, l'âme raisonnable est libre de donner ou non son adhésion et de travailler ou non à rechercher avec réflexion ce qui peut les satisfaire. Si, par conséquent, le désir s'étend du corps vivant jusqu'à la nature et jusqu'à l'âme, c'est le corps vivant qui l'a éprouvée d'abord et c'est uniquement pour lui que l'éprouvent la nature et l'âme (XX-XXI).

Après une longue digression sur laquelle nous reviendrons (XXII-XXVII), Plotin traite enfin de la colère. Chapitre assez obscur et que nous devons analyser d'un peu près. Le plaisir et la douleur, comme le désir, appartiennent au corps vivant, ils viennent de la trace de vitalité que la nature produit dans le corps. Peut-on y rattacher aussi la colère, avec l'échauffement du sang et de la bile qui la caractérisent? (XXVIII, 1-8). Il semble que deux circonstances s'y opposent : en premier lieu la colère est toute locale, et ne se manifeste que dans une petite partie du corps, le cœur et la bile ; or, la trace d'une puissance de l'âme devrait s'étendre au corps tout entier ; c'est ce qui arrive pour le plaisir, la douleur et le

désir, puisqu'il n'est aucune partie du corps qui ne puisse les ressentir. La colère ne saurait donc être une émanation de la puissance végétative (xxviii, 8-13). [On citera, il est vrai, le cas du désir sexuel, localisé lui aussi ; on objectera encore la localisation du désir dans le foie par Platon ; exemples qui ne prouvent rien ; le premier se rapporte à l'achèvement du désir qui a lieu en certains organes, le second au principe de ce même désir qui prend le foie comme point de départ de son action (xxviii, 13-21)]. En second lieu, ce qui empêche d'attribuer la colère à une influence de la puissance végétative, c'est que, tandis que les connaissances et images se surajoutent, on l'a vu, au désir, au plaisir et à la peine, elles sont un élément intégrant et principal de la colère qui exige la connaissance d'un dommage subi par nous ou par les autres. Seconde raison pour la refuser au corps vivant (xxviii, 21-28).

D'autre part que de raisons de faire dépendre la colère de l'organisation du corps ! Que de fois l'irritabilité vient du tempérament, de la maladie, de l'état de jeûne ! Il semble donc que, tout comme dans le cas du désir, l'ébranlement corporel, mouvement de la bile et du sang, arrive le premier, et que la sensation ou l'image du tort subi, avec la disposition à s'en venger, ne viennent qu'ensuite (xxviii, 28-42). Il est vrai que la colère peut aussi commencer par la réflexion sur une injustice subie ; mais elle n'est vraiment la colère que quand elle s'achève par le mouvement du sang et de la bile (xxviii, 42-49). Telle est la réponse à la seconde des deux difficultés.

Quant à la première, il suffira de montrer la liaison constante entre le caractère irritable et la disposition à éprouver peine, plaisir et désir ; n'est-il pas vrai que souvent le calme ou sang-froid ne vient pas de la raison, mais de l'indifférence ? (xxviii, 49-59). Elle vient donc de la même puissance, de la puissance végétative.

Restent deux objections : la colère ne provient pas, dit-on, de la puissance végétative, puisque les végétaux possèdent la première sans la seconde. Il faut répondre qu'elle en provient seulement à condition d'avoir un organe qui est la bile et le

sang (XXVIII, 59-64). La seconde est tirée de la règle de la division platonicienne, qui veut que, des deux termes d'une division, l'un ne soit pas antérieur à l'autre. Or, ici, on nous propose de diviser la partie irrationnelle de l'âme en faculté de désirer et faculté irascible ; et d'autre part il nous est dit dans *Timée* que la faculté de désirer est identique à la puissance végétative, tandis que la faculté irascible n'est qu'une trace de cette puissance dans la bile et le foie ; le second terme de la division est donc postérieur au premier ; ce n'est pas une division correcte. La réponse de Plotin indique que, pour lui, le désir ne se confond pas avec la puissance végétative, mais en est un dérivé, au même titre que la colère ; d'ailleurs la localisation de la colère dans le cœur n'a pas d'autre portée que celle du désir dans le foie ; elle indique le point initial de l'action de la faculté (XXVIII, 64-fin).

En appendice à la deuxième section de ce développement (sur le désir), Plotin a écrit un long passage sur l'âme de la terre. Cette question est sans doute occasionnée par l'identité que Platon affirme exister entre la faculté de désirer de l'animal et la faculté végétative des plantes. Plotin se demande à son propos si les forces végétatives ont en chaque plante une origine distincte (à la manière dont chaque animal a une âme distincte), ou si elles n'ont pas une origine commune dans l'âme de la terre (XXII, 1-5). C'est ainsi qu'il est amené à s'expliquer sur l'âme de la terre. Cette digression est des plus étranges ; elle est évidemment liée aux préoccupations de l'époque sur les cultes de la terre, dont la pensée revient à maintes reprises (XXII, 7 et 20 ; XXV, 17 ; XXVI, 13-16), jusqu'à la fin où il est fait mention du caractère traditionnel de ce culte (XXVII, 16). Comme il résulte du début de la discussion (XXII, 6-10), il s'agit de défendre la divinité de la terre contre ceux qui la niaient en s'appuyant sur Platon, et en prétendant qu'elle recevait du ciel ce qu'il y avait de vie en elle ; c'est pourquoi Plotin tient d'abord à établir que les textes de Platon ne sont pas décisifs (XXII, 10-13). Tout dans la réponse est calculé pour cette apologétique des cultes chthoniens. Il montre comment cette âme est une âme divine

au même titre que celle des astres. En premier lieu, il fait voir comment, si on attribue à la terre une puissance végétative et fécondante, on est conduit, de proche en proche, à lui attribuer la vie d'un animal, l'intelligence, et enfin la divinité, puisqu'il n'y a pas plus de raison pour attribuer tout cela aux êtres de feu qu'à la terre (XXII, 14-28).

La cause paraît gagnée, lorsque commence un très long développement (digression dans la digression) sur les sensations que peut avoir l'âme de la terre. Cette étrange recherche le conduit à des vues philosophiques, les plus positives et les plus pénétrantes qui puissent être, sur les conditions générales de la sensation. Il examine d'abord les objections que l'on peut faire à cette idée que la terre a des sensations ; il n'y a d'ailleurs aucune raison de lui en refuser si l'on en donne aux astres (XXII, 28-34). Mais viennent deux objections très redoutables : il n'y a pas de sensations sans organes des sens ; il n'y a pas de sensations, lorsque la sensation n'est pas utile à la vie (XXII, 34-40). Plotin esquisse ensuite une réponse la deuxième de ces objections, dont il n'admet pas le principe : il y a des sensations purement désintéressées (XXII, 40-45). Puis il revient aux objections pour développer longuement chacune d'elles.

En premier lieu pas de sensation sans organe ; l'organe est l'intermédiaire nécessaire qui lie à l'objet sensible la pensée qui le perçoit et qui le juge (XXIII en entier ; surtout XXIII, 20-23) (Une question subsidiaire : faut-il encore un intermédiaire entre l'organe et l'objet ? est laissée de côté (XXV fin) et fera l'objet du traité V). En second lieu, pas de sensation sans une nécessité vitale ; si elle nous sert, à nous autres hommes, à connaître, c'est parce que nous sommes des êtres déchus et tombés dans l'ignorance et l'oubli (XXIV, 1-12).

Ces deux conditions une fois posées, on peut chercher, en généralisant la question, si elles se rencontrent dans l'âme du monde et les âmes des astres. Pour la première condition, puisqu'il faut, pour la sensation, un objet extérieur, un organe et une âme, on ne peut attribuer de sensations au monde pris dans son ensemble, puisqu'il ne laisse rien en

dehors de lui ; mais rien n'empêche que l'âme du monde se serve d'une partie du monde à la manière d'un organe, afin de percevoir l'autre partie ; le milieu diaphane du ciel peut être comme l'organe visuel de l'âme du monde (XXIV, 12-fin). Quant à la seconde condition, il semble bien qu'elle n'est pas du tout remplie, puisque ces âmes divines, tout occupées des intelligibles, n'auront pas un regard pour les choses sensibles ; comment leur donner des sensations comme le goût et l'odorat qui attirent l'âme hors d'elle-même ? Si on lui donne des sensations, ce seront celles de l'ouïe et de la vue, et elles ne les auront que par accident (XXV, 1-14). Ne faut-il pas leur en accorder, dit-on, puisqu'elles entendent et exaucent nos prières ? Mais alors ne faudra-t-il pas aussi leur accorder la mémoire, et revenir sur tout ce qui a été affirmé précédemment ? (La solution de la seconde question est abandonnée pour l'instant ; elle formera l'objet du très long appendice sur la théorie de la prière qui occupe les derniers chapitres de ce traité) (XXV, 14-XXVI, 4).

Il faut maintenant chercher si les deux conditions s'appliquent à l'âme de la terre. Or d'abord une partie peut servir d'organe du toucher à une autre partie (XXVI, 5-12). En second lieu les prières exaucées n'impliquent-elles pas la sensation de l'ouïe ? même question et même difficulté que précédemment (XXVI, 12-16). La providence envers les animaux, à qui elle fournit leur nourriture, semble supposer qu'elle possède l'ouïe et le goût (XXVI, 16-20). Les organes sensibles, pour être très différents des nôtres, peuvent exister ; n'admet-on pas que sa puissance végétative s'exerce par un esprit transparent, et cet esprit ne peut-il pas lui servir d'organe visuel (XXVI, 19-26) ?

Ainsi se termine la digression sur les sensations de l'âme de la terre. Elle laisse une impression incertaine. Il semble que Plotin devrait conclure en ne lui donnant pas de sensations non plus qu'à l'âme du monde et aux âmes astrales ; car si la première condition (organes des sens) est réalisée, la seconde (utilité vitale) ne l'est à aucun degré. Les arguments qu'il donne sur ce second point (prières exaucées, providence)

sont des arguments tout provisoires. C'est sans doute cette incertitude qui a fait éprouver à Plotin le besoin d'écrire le long appendice de la fin du traité sur la théorie de la prière.

La digression sur l'âme de la terre revient sur elle-même pour se terminer par une dernière preuve de la puissance végétative qui est en la terre ; cette preuve est tirée non plus des végétaux, mais des minéraux ; car les pierres vivent, elles aussi, et grandissent, tant qu'elles ne sont pas arrachées à la terre (XXVII).

7°

L'union de l'âme et du corps et le problème de la mort (IV, XXIX).

Ce chapitre est surtout un chapitre de difficultés, et il n'arrive à aucune solution décisive. On se demande ce que devient, à la mort, cette sorte de vitalité ou d'image de l'âme que l'âme avait donnée au corps pour en faire un corps vivant (cf. chapitres XIV et XVIII). Si l'âme agit à la manière d'une source de chaleur, il devrait rester, après la mort, quelque chose de son image, quelque trace de vitalité dans le cadavre ; et c'est en effet ce que prouvent certains faits (XXIX, 1-9). D'ailleurs, même s'il n'en reste rien et si toute trace de vie s'en va avec la mort, il n'en est pas moins possible que la vie infuse au corps soit différente de l'âme, comme le reflet est distinct de la lumière, bien qu'il disparaisse avec elle lorsque la source lumineuse s'en va (9-12).

Seconde question toute différente : que devient la vitalité (trace de l'âme) du corps, lorsque l'âme en a disparu ? Autre question tout à fait parallèle : Que devient le reflet qui éclairait un corps, quand la lumière a disparu ? Est-il recueilli dans sa source, ou anéanti ? Anéanti, c'est impossible, puisqu'il est un être bien réel. Pourtant il y a une lumière qui est comme infuse dans les corps, c'est leur couleur qui disparaît avec eux (XXIX, 13-23). (A moins cependant que la couleur soit non pas assimilable à la forme d'un corps, qui disparaît en effet avec lui, mais à son odeur, qui peut continuer à flotter dans l'air, après qu'il n'est plus ; ainsi les

couleurs, invisibles, flotteraient dans l'air, attendant un sujet où se poser ; il en résulterait cette conséquence étrange que les couleurs d'un être ne dépendraient plus de la nature de cet être, et notamment que la variété de plumage d'un oiseau n'aurait pas sa cause dans la raison séminale) (XXIX, 23-40).

8°

La mémoire de l'âme des astres et le problème de la prière (IV, XXX-XLV). Appendice aux chapitres XXV et XXVI (XXV, 16-XXVI, 4).

Comme Plotin l'indique clairement au début du chapitre XLII, il a écrit cet appendice pour régler définitivement la question encore indécise de la mémoire et de la sensation dans les âmes des astres. Mais cette question n'était indécise qu'à cause de la manière populaire de concevoir la prière et toutes les pratiques religieuses analogues ; on pense que les astres entendent nos prières puisqu'il les exaucent. Il convient donc d'abord d'insister sur les pratiques auxquelles Plotin fait allusion dans tout ce passage et sur les croyances qui y sont liées. Ces pratiques sont soit des prières simples, soit des formules rituelles rédigées et récitées suivant des règles précises (XXXVIII, 3-4), concernant et le choix des mots et le ton et l'attitude à prendre (XL, 21-23). L'opérateur (ὁ δρῶν, XL, 23) adresse ces formules soit aux dieux astraux (XXX, 3-4 ; *ib.*, 27) soit aux démons intermédiaires entre la terre et le ciel (XXX, 30 ; XLIII, 12). Il a pour but de forcer les influences émanant des dieux du ciel et des démons à s'exercer en faveur de son client, soit que celui-ci veuille inspirer un amour réciproque à la personne qu'il aime (XXX, 12 ; XL, 10), soit qu'il veuille atteindre des fins plus répréhensibles encore. Ces pratiques théurgiques, si l'on considère le sérieux avec lequel les discute Plotin, doivent avoir été extrêmement répandues, et en effet on sait combien est abondante la découverte de ces formules magiques utilisées par les sorciers du temps.

L'aspect sous lequel elles intéressent d'abord Plotin, ce sont les fausses croyances qu'elles impliquent sur les dieux.

Le sorcier en effet et son client supposent que les influences célestes, qu'il essaye de capter, dérivent de la volonté des dieux, d'une volonté délibérée et réfléchie, analogue à la nôtre ; ainsi les dieux deviennent complices de nos actions les plus dépravées. De plus, comme l'effet de la prière et de l'invocation est souvent à échéance, il faudra, si l'on attribue ces influences à la volonté des dieux, leur donner aussi la mémoire. De là deux croyances entièrement liées ensemble, l'une sur la malfaisance des dieux mettant leur volonté au service des passions humaines, l'autre sur l'existence en eux de la mémoire (xxx, 21-27) ; ajoutez des croyances analogues sur les démons, qui jouent le premier rôle dans ces pratiques de sorcellerie (xxx, 30-32).

On coupera donc ces croyances à la racine, si l'on a une idée juste de l'influence des choses célestes sur les choses terrestres : c'est à cette question que Plotin consacre les chapitres xxxi à xxxix ; jamais il n'a écrit des pages plus brillantes pour dépeindre l'image qu'il se faisait du monde, et c'est à elles qu'il faudra toujours revenir pour savoir ce qu'était devenu, dans le paganisme finissant, le vieux naturalisme hellénique.

Pour déterminer le mode d'influence des choses célestes, il commence par classer toutes les manières possibles dont un agent peut agir sur un patient, donc toutes les classes possibles d'actions et de passions. Elles se divisent en deux grandes classes, celles de la nature et celles de l'art. Les actions naturelles sont celles du tout sur les parties (comme celle du mouvement circulaire du monde sur lui-même et ses parties), celles des parties sur le tout (qui désignent sans doute les pratiques théurgiques dont il vient d'être parlé : cf. xxxi, 29 ; xxx, 28-30 ; xxxviii, 3-4), celles des parties sur les parties (comme celles du soleil sur la terre). Les actions des arts sont celles des arts producteurs de leur objet (comme l'architecture), et celles des arts qui se mettent au service des influences naturelles pour leur prêter aide (médecine, agriculture) (xxxi, 1-24).

L'existence de la première de ces actions, celle du mouve-

ment circulaire du monde sur les choses terrestres, est prouvé par le fait, non seulement par la variété des climats et le changement des saisons, mais encore par la variété des caractères et des dispositions morales, qui, comme Platon l'avait depuis longtemps remarqué, se rattache à la diversité des climats (xxxi, 24-29). Pour le mode d'influence, on pourrait croire d'abord qu'il s'agit d'une action physique, comme celle du froid et du chaud, de l'humidité ou du sec ; mais où trouver, dans le ciel igné, la source du froid ou de l'humide? De plus comment attribuer à une action physique non seulement la diversité des climats et celle des caractères, mais celle des nuances les plus fugitives de la passion et la variété des destinées? Si l'action des astres n'est pas celle d'une force naturelle, elle n'est pas davantage celle d'une volonté (xxxi, 29-57) ; car un dieu ne saurait vouloir les injustices et les forfaits qui se mélangent à la destinée des hommes.

Pour comprendre ce genre d'action, il faut savoir en premier lieu que le monde est un être vivant doué d'une âme unique. Cette cosmologie vitaliste qui dérive du *Timée*, mais non sans de nombreuses touches stoïciennes, donne le principe de la solution. D'abord, dans un être vivant, l'action d'une partie sur une autre ne dépend en aucune manière de leur plus ou moins grande proximité, mais uniquement de leurs ressemblances ; toutes les parties semblables, si éloignées soient-elles, subissent naturellement une même influence, qui se propage de l'une à l'autre (xxxii, 13-22). De plus l'action d'une partie sur une autre peut être nuisible à la seconde, et cela pour deux raisons inverses : la première c'est que chaque partie de l'univers forme comme un être indépendant qui ne connait que sa propre utilité et qui se conserve au détriment des autres, soit en détruisant celles qui lui sont contraires, soit en assimilant celles qui sont différentes de lui (xxxii, 25-44) ; la seconde, c'est que nulle partie n'est traitée comme si elle était seule, mais uniquement selon le rôle qu'elle a dans la vie totale de l'univers qui ne doit trouver aucun obstacle dans la prétention de ses parties (xxxii, 44-53).

Cette première image vitaliste est complétée par une

seconde image, d'intention un peu différente, destinée à montrer la nature de la correspondance entre les états des diverses parties de l'univers ; action sympathique, disait la première image ; correspondance harmonique, dit la seconde, analogue à celle qui, à chaque moment d'une danse, comme dans la succession de ses phases, fait que les attitudes de chaque membre se répondent et se commandent l'une l'autre ; nulle action des parties l'une sur l'autre ; rien pour les relier que l'intention totale du danseur qui se réalise globalement sans qu'il ait à vouloir séparément chacun de ses gestes (XXXIII).

Par ces deux images, on commence à voir comment Plotin entend une action qui n'est ni celle d'une force naturelle (chaud ou froid), ni celle d'une volonté ; ce serait plutôt comme celle d'une intention (celle du danseur) qui déclenche d'elle-même et sans y songer l'ensemble des conditions propres à la réaliser. En voyant les détails de cet ensemble se correspondre l'un à l'autre, nous pouvons prendre l'existence de l'un comme un signe de l'existence de l'autre, sans d'ailleurs qu'il y ait entre eux la moindre influence mécanique ou physique.

Ces principes une fois établis, on peut en déduire la nature de l'influence des choses célestes. On sait que pour déterminer cette influence, les astrologues tenaient compte d'un double facteur : la nature des planètes, et les rapports de position ou figures qu'elles formaient au moment de la naissance (cf. *Ennéade* III, 1) ; Plotin rappelle brièvement ces facteurs, en montrant la nécessité de tenir compte à la fois de l'un et de l'autre (cf. en particulier XXXIV, 23-26). Quant à la nature de cette influence, il suffit de rappeler qu'elle ne peut être ni l'action corporelle de la planète, ni celle de sa volonté [1]

1. Dans tous ces chapitres, par un artifice de style chez Plotin, le mot de planètes ou d'astres n'est pas prononcé une seule fois ; il y a les figures et « les choses qui les forment ». Les raisons de cet artifice (que nous n'avons pu conserver dans la traduction) semblent être de faire ressortir finalement l'influence que les figures ont par elles-mêmes.

(xxxv, 4-8), que les figures des astres ne sont que des attitudes de certaines parties de l'animal univers, et que, selon les principes ci-dessus, à ces attitudes correspondent, selon une règle nécessaire, celles des autres parties (xxxv, 8-23).

Plotin démontre en outre directement, en considérant la nature de la volonté, que ces actions ne peuvent pas être volontaires; en effet elles sont fort variables, comme on le voit par la diversité de leurs effets; or, la volonté tend vers une fin unique, le bien, commune à l'univers et à ses parties (cette unité et cette intériorité de la volonté contrastent avec le caractère de toutes les autres facultés, qu'il s'agisse de celle de désirer ou de celle de grandir, qui vont toutes chercher leur objet au dehors) (xxxv, 23-38). Cette démonstration, si différente d'aspect de la précédente (cf. xxxi, 45-54; xxxv, 7-9), amène en effet à un résultat qui, sans contredire le précédent, donne tout de même une idée quelque peu différente de l'influence astrale. Il est logique en effet d'attribuer ces influences de l'astre à quelqu'une des facultés de son âme; ainsi le soleil, qui fait croître les plantes, communique une puissance végétative qui est multiple. Cette conclusion (xxxv, 38-47), comme toute la démonstration qui précède, porte d'ailleurs non plus sur l'influence des figures des planètes, mais sur celles des planètes elles-mêmes. Tout le morceau doit donc, semble-t-il, être considéré comme une digression.

Plotin rentre au contraire dans le sujet, quand il s'efforce de montrer dans l'influence des figures des astres un cas particulier des forces naturelles, qui n'est ni plus ni moins surprenant que tous les autres. Ne voit-on pas certains dessins provoquer la peur chez certains sujets, par une sorte d'affinité élective, qui montre l'influence que les figures ont par elles-mêmes (xxxv, 50-69); influence qui n'est pas plus extraordinaire que celle des couleurs, ou que toutes ces influences, irréductibles à l'action du chaud ou du froid, qui émanent des plantes ou des herbes (xxxv, 60-70). Il est clair que toutes les actions dont parle ici Plotin sont des actions magiques, et qu'il fait allusion à l'emploi que font les sorciers de la vertu des dessins, des couleurs, des pierres ou des plantes.

La sorcellerie fait ainsi découvrir une quantité de puissances ou de vertus dont on n'avait pas le soupçon. La théorie de l'univers animal rend compte de cette variété de vertus ; si, en effet, dans un animal particulier, il y a déjà un très grand nombre d'organes qui ont chacun leur puissance, il doit y en avoir une infinité dans l'animal univers dont l'animal particulier ne retient que de faibles traces ; l'univers en effet est vivant et infini, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune partie de lui-même qui ne soit vivante, puisqu'un être vivant ne saurait être fait de parties inanimées ; seulement cette vie nous échappe souvent et nous est imperceptible. C'est cette vie multiple qui se traduisait par les vertus magiques tout à l'heure énumérées ; elles n'existent en ces choses que parce qu'elles sont des parties de l'univers (xxxvi).

Mais, dès lors, faut-il opposer, comme on le fait habituellement, ces merveilleuses actions magiques et celles que nous considérons comme naturelles, celles du feu ou de l'eau et en général des éléments? Nullement ; ces actions, pour être plus habituelles et pour ne pas nous frapper, n'en sont pas moins merveilleuses ; et elles ont même principe que les autres ; elles sont dues à ce que les éléments sont des parties de l'univers (xxxvii, 1-11). Plotin assimile donc les forces dites naturelles aux vertus magiques, et ne les distingue que par ce caractère extérieur : elles sont habituelles ou non (xxxvii, 7-8). Les unes et les autres viennent de la même source, de l'âme de l'univers ; et elles s'exercent sans volonté ni conscience, engendrant leurs effets comme un être vivant engendre un autre vivant (xxxvii, 11-26).

Voilà donc une image de l'univers tout à fait une, qui n'admet en elle ni l'introduction de volontés arbitraires ni l'opposition entre les influences naturelles et les vertus magiques ; ces absurdités et ces scandales, que comporte la croyance ordinaire des hommes, disparaissent. L'univers n'est qu'un réseau d'influences ou de vertus s'écoulant nécessairement d'une partie sur l'autre (xxxviii, 7-8).

Les influences fâcheuses que les astres peuvent causer à l'homme tiennent soit à ce que le patient est incapable de les

recevoir, soit à un entrecroisement d'influences nécessaire à l'unité du tout, mais dont les effets peuvent s'annuler l'un l'autre (XXXVIII, 8-29). La faute, c'est de considérer séparément chaque être vivant avec les raisons séminales qui sont en lui et expliquent son développement, comme s'il était isolé. En réalité son développement est solidaire de celui des autres, et tout dépend d'une raison unique qui règle leur correspondance réciproque, comme si une loi produisait spontanément dans une cité une correspondance entre les actions d'une part, les récompenses et les châtiments de l'autre (XXXIX, 1-13). De cette manière est justifiée, en même temps que la pratique de l'astrologue qui utilise les signes naturels des événements, la condamnation des théories astrologiques qui attribuent aux dieux le malheur des hommes (XXXIX, 13-28).

Il reste pourtant que, parmi ces influences et ces vertus, les unes ont lieu spontanément (comme les influences astrales au moment de la naissance), et les autres seulement par le moyen d'une opération magique, comme les charmes d'amour ou les évocations (XXXVIII, 1-6). Il y a encore là une dualité choquante pour la raison (car Plotin ne nie aucunement les faits magiques en eux-mêmes, et il ne semble pas songer à les critiquer). Cette dualité disparaîtra, lorsqu'on montrera qu'il n'y a aucune autre vertu ou force à l'œuvre dans l'opération magique que dans les influences spontanées. Quelle est en effet la force qu'emploie le sorcier dans le charme? Cette force n'est autre que l'amour et l'affinité entre les êtres; le charme ne réussit que s'il y a un penchant naturel et inné des amants l'un envers l'autre (XL, 1-3; 6-14). Quant aux incantations et aux attitudes du sorcier, elles ne sont pas d'une autre nature que ces cris ou ces attitudes qui produisent dans l'âme la pitié; elles n'ont pas d'autre effet que celui de la musique qui charme l'âme; elle ne fascine pas le démon évoqué autrement que le serpent ne fascine sa proie (XL, 14-33); ce sont là des influences qui s'exercent spontanément sur la partie irrationnelle de l'âme sans que la volonté soit en rien atteinte ni influencée. Si, maintenant, l'effet de la prière peut aller jusqu'à faire descendre ici-bas

l'influence nocive ou utile des planètes (XL, 31-32), c'est que celui qui prie fait partie d'un univers (cf. XL, 17-19) où les influences se propagent d'un bout à l'autre, comme les vibrations en une corde tendue, ou comme les sons d'une lyre qui se transmettent, par résonance, aux cordes des lyres voisines (XLI).

Ces deux chapitres aboutissent à une théorie de la prière des plus curieuses : à l'effet de la prière sont complètement étrangers et la volonté du dieu que l'on prie (XLII, 4), et les intentions du fidèle qui prie (XLII, 14). Prières ordinaires, incantations rédigées et chantées selon les règles de l'art, médecine magique, ce sont là des procédés de même nature ; il suffit de manier correctement ces procédés pour qu'ils produisent tout leur effet ; on capte l'influence des astres comme on prend de l'eau des fleuves (XLII, 14-16). Il est curieux de voir à quel point Plotin est loin de vouloir introduire dans le culte le moindre intention morale ou la moindre vie spirituelle ; jamais le culte n'a été plus extérieur, plus réduit à son côté matériel que dans sa doctrine. C'est que, comprendre la prière comme une espèce de rapport moral des volontés, qui unirait le fidèle à son dieu, c'est, pour lui, porter atteinte à la rationalité de l'univers. La fin du chapitre XLII est, à cet égard, tout à fait saisissante ; l'on y voit l'âme rectrice du monde et les astres contempler impassiblement les réalités intelligibles, vivre de la vie spirituelle véritable, en ignorant les dons qu'ils font aux choses d'ici-bas, sans en être du tout altérés ni diminués en eux-mêmes (XLII, 19-30).

Ainsi se trouve résolue d'une manière complète la question de la mémoire dans les âmes des astres (XLII, 1-2). Les deux chapitres suivants emploient la doctrine pour résoudre un problème qui était sans doute, dans la conscience religieuse de l'époque, un des plus importants qui fût. Comment échapper aux incantations, aux influences malignes que les sorciers peuvent attirer sur nous par leurs pratiques ? C'est sous une forme assez spéciale, le problème général du salut, celui qu'essaient de résoudre toutes les religions qui éclosent dans les premiers siècles de notre ère ; on a vu, dans une

précédente *Ennéade* (II, IX), combien Plotin était hostile à ce qu'il pouvait connaître (chez les gnostiques) de la doctrine d'un dieu sauveur, venu pour libérer les âmes. Mais nulle part mieux qu'ici, on ne voit la doctrine que le néoplatonisme oppose avec obstination aux religions naissantes, doctrine profondément attachée au rationalisme hellénique. D'abord la raison du sage fixée dans l'intelligible est tout à fait insensible à ces influences, et n'a pas besoin d'être sauvée (XLIII, 2-4); l'égalité de toutes les âmes a été souvent proclamée par Plotin (ici même XXXV, 25-28 et 35-38; cf. XL, 26-27; XXXIV, 1-7); les âmes restent fixées à l'intelligible par leur partie supérieure, et elles ne deviennent jamais les esclaves des puissances malignes. Une incantation n'a donc d'effet sur nous que par la partie de nous-mêmes qui est engagée dans le monde; c'est ainsi que l'incantation peut produire la maladie, la mort ou toutes sortes d'effets sur le corps; mais par exemple le charme d'amour reste sans effet, si la volonté ne donne son adhésion à la passion. Quant aux autres incantations, nous pouvons y résister par des incantations contraires, et Porphyre nous raconte que Plotin lui-même en a fait l'expérience (*Vie de Plotin*, ch. X) (XLIII, 3-11). Comme nous-mêmes, les démons de la terre qui sont si souvent adjurés ou évoqués dans les charmes ou les exécrations ont une âme irrationnelle, ont des sensations, de la mémoire et obéissent par là aux procédés magiques (XLIII, 12-16).

Si ce problème de la résistance à l'influence du sorcier, qui peut paraître minuscule, a une telle importance pour Plotin, c'est à cause de la signification générale que prend chez lui l'action magique. Rappelons en effet que tout ce qui précède vise à donner une image du monde où toutes les influences, quelles qu'elles soient, qui s'exercent d'une partie sur l'autre, sont de nature magique; Plotin ne veut connaître d'autre action que celle du semblable sur le semblable ou du contraire sur le contraire, rien que des actions par sympathie, indépendantes des brutales actions mécaniques. Nous sommes ainsi préparés à comprendre que la méthode qui sert à nous libérer des influences magiques, au sens étroit du mot, est

celle même qui nous sert à échapper à toutes les influences que le monde extérieur peut exercer sur nous. Or nulle action n'est soustraite à ces influences. Éducation des enfants et soin de la famille, occupations du politique ou du commerçant, en général tout ce qui nous fait agir par plaisir, par ambition ou par crainte, tout ce qui nous fait sortir ainsi de nous-même et nous met en relation avec l'extérieur, en un mot toute vie active vient d'une séduction magique ou d'une fascination. Il y a là, semble-t-il, dans l'intention de Plotin, plus qu'une métaphore ; cette sorte d'attachement (cf. XLIII, 26) de l'âme à des choses qui lui sont étrangères n'est qu'un aspect particulier de cette solidarité magique qui relie les unes aux autres toutes les choses de l'univers. L'homme qui mène la vie pratique est donc nécessairement ensorcelé ; il lui est impossible, tant qu'il agira, de se soustraire à ses passions et à l'influence du monde extérieur : ce n'est que par la contemplation, c'est-à-dire (cf. XLIV, 1-3) en se recueillant sur lui-même, qu'il peut échapper à ces séductions : la contemplation est ici avant tout méditation intérieure de l'âme sur elle-même, une connaissance de soi, où elle ne risque pas de se laisser distraire (XLIII, 16-XLIV, 16).

Cet idéal d'une vie contemplative, comme seul moyen de libération, n'allait pas assurément sans choquer : n'était-ce pas dans l'action même, dans les belles actions que les stoïciens cherchaient la liberté ? Une sorte d'inertie n'est-elle pas d'ailleurs à craindre, si l'on choisit cette vie contemplative ? On sait, d'après Porphyre (*Vie de Plotin*, ch. IX et XI) comment Plotin a résolu pour son compte ces difficultés ; il n'abandonna pas, sa vie durant, l'action pratique. Il indique en effet ici comment le contemplatif peut s'y livrer sans danger ; c'est à condition de considérer ses propres actions et sa propre vie comme une nécessité imposée par la nature humaine ; il agit, mais sans plus être dupe des raisons d'agir que lui offrent les choses (XLIV, 16-24). S'il se laisse prendre au contraire à la beauté de l'action, à cette trace de beauté qu'elle garde et qui se donne comme la beauté réelle, il est perdu et recommence à juger les choses selon ses impulsions irrationnelles et non

plus selon sa raison. Ainsi l'habitude de méditation intérieure mène au détachement, mais non à l'inertie. Au reste, le bien qui est dans l'action ne saurait être véritable, puisqu'il est toujours poursuivi ; il n'y a de vrai bien que celui qu'on possède (XLIV, 25-39).

Le dernier chapitre rassemble tous les traits de l'image vitaliste du monde. Certains d'entre eux méritent d'être mis en lumière : en premier lieu, il y a le monde des corps, être vivant, formé de parties solidaires ; mais il ne faut pas oublier que chacune de ces parties n'est pas seulement une partie, mais aussi un être vivant (cf. XLV, 9-10). En second lieu, le corps du monde n'est pas, comme celui d'un vivant ordinaire, composé de parties dont les proportions et les rapports restent à peu près immobiles pendant toute la durée de sa vie : il y a au contraire en ce grand corps des déplacements continuels et une circulation incessante qui est celle des astres (XLV, 33-37). Mais il y a aussi une circulation des âmes qui viennent, selon leur nature et leurs mérites, prendre rang chacune au lieu qui leur convient, si bien que l'ensemble des âmes forme lui-même comme une espèce de corps organique et harmonieux(cf. surtout XLV, 40-43), ayant des parties supérieures et inférieures. Une grande partie de ce chapitre contient la description de cette répartition des âmes selon leurs affinités avec les lieux de l'univers (cf. XLV, 14-15), sorte de cadres d'une divine comédie qui dérive des mythes platoniciens ; l'âme bonne ira s'unir aux « dieux, » c'est-à-dire aux astres (XLV, 30-32) ; l'âme qui n'a choisi ni le bien ni le mal va résider dans une sorte de purgatoire (XLV, 44-47) ; les âmes mauvaises sont attirées au lieu des châtiments, ces châtiments n'étant que des espèces de cures, qui servent à assainir les âmes et le monde entier (XLV, 21-24 ; 47-52). Cette sorte de corps des âmes se constitue selon une justice qui opère en attirant chaque âme au point voulu, attraction ignorée du méchant qui est contraint de le subir, tandis qu'elle est connue de l'âme bonne.

On voit nettement l'intention de cette brillante esquisse : il s'agit de montrer comment il ne reste aucun arbitraire,

aucun hasard dans le salut des âmes, de faire voir la justice fonctionnant à la manière d'une force naturelle, sans que s'introduise jamais dans le tissu des choses aucune volonté qui en interrompe le cours.

9°

Le milieu diaphane dans la perception visuelle (V, I-VIII). (Appendice à IV, XXIII, 43-48).

Les quatre premiers chapitres traitent, sous ses multiples faces, la question de savoir si un milieu est ou non nécessaire entre l'objet visible et l'œil, pour que l'œil puisse percevoir l'objet.

On peut, pour introduire un peu d'ordre dans l'argumentation, classer ainsi les hypothèses qu'envisage successivement Plotin : ou bien il y a un milieu, ou bien il n'y en a pas. S'il y a un milieu, ou bien il collabore à la perception, ou bien il n'y collabore pas. S'il y collabore, c'est qu'il pâtit sous l'influence de la chose visible et que cette passion est transmise de proche en proche à l'organe visuel. Mais ou bien cette affection ou passion est de même ordre que celle qui atteint l'organe, ou elle est de nature bien différente. Enfin, le milieu, s'il existe, est ou bien l'air ou bien une lumière intermédiaire qui unit celle de l'objet à la lumière intérieure de l'œil.

Plotin examine presque toutes ces hypothèses sur le milieu, pour conclure par l'élimination de la première alternative (il existe un milieu) à la vérité de la seconde. Mais cette discussion se poursuit sans ordre rigoureux, exactement comme si, le lecteur (ou l'auditeur) ayant en mains un tableau des doctrines analogue à celui que nous venons de dresser, Plotin pouvait sans risque de confusion s'arrêter sur quelques points en passant fort vite sur d'autres, sans revenir sur les sujets qu'il a traités. Et il est fort vraisemblable en effet que Plotin, pour écrire des leçons sur des sujets de ce genre, se faisait lire quelque doxographie, où étaient condensées toutes les opinions sur la matière ; le passage du chapitre II (8-19) qui énumère tour à tour les diverses opinions

sur la manière dont se fait la vision, suppose évidemment un écrit de ce genre.

C'est pourquoi la discussion peut commencer d'une manière abrupte : le début jusqu'au chapitre II paraît être plutôt une fin ou une continuation qu'un début. Il s'agit de savoir si, à supposer démontrée l'existence d'un corps intermédiaire entre l'œil et le corps lumineux et même à supposer l'ébranlement de ce corps au moment où se produit la vision, il s'ensuit qu'il concourt à la vision ; on pourrait croire qu'il y concourt parce que l'on voit les corps devenir de moins en moins opaques à mesure qu'ils deviennent plus subtils ; mais on pourrait dire aussi que ces corps plus subtils ne sont qu'un moindre empêchement pour la vision (I, 18-23). Il faut donc un argument de plus pour montrer que le milieu, tout existant et actif qu'il est, a un rôle dans la vision ; on tire argument du fait que l'impression pour aller de l'objet à l'œil a bien dû affecter successivement toutes les parties du corps intermédiaire (I, 23-27). Preuve insuffisante : d'abord, si le milieu est affecté, ce peut être d'une affection fort différente de celle de l'œil. De plus, il faut se rappeler ce principe très général, si longuement exposé dans le traité précédent (cf. IV, XXXII, 17) qu'une influence sympathique entre des parties semblables (c'est le cas de la source lumineuse et de l'œil qui contient aussi de la lumière) peut avoir lieu à distance, sans que la région intermédiaire soit aucunement affectée ; le milieu ne pourrait donc que mettre obstacle à cette influence, loin de la propager (I, 15-40).

Chacune des théories de la vision admise par les diverses sectes philosophiques impliquait sa conséquence propre sur l'existence et la nature du milieu ; ce sont ces rapports entre les thèses sur le mécanisme de la vision et les thèses sur le milieu que Plotin étudie jusqu'à la fin du chapitre IV.

Au début l'indication d'une hypothèse (qui n'est autre que celle du *Timée*) sur la nature du milieu entre l'œil et l'objet : ce milieu est la lumière ; il y a la lumière interne de l'œil, celle de la source lumineuse, puis celle du milieu qui relie l'une à l'autre. Plotin commence la discussion de

cette hypothèse, mais il l'abandonne pour y revenir très longuement au chapitre IV (II, 1-8).

Puis il passe rapidement sur trois autres doctrines de la vision ; ceux qui admettent que des rayons visuels émanent de l'œil, aussi bien que les Épicuriens qui admettent que les images venant de l'objet à travers le vide, peuvent se passer d'un milieu. Ceux qui attribuent la vision à la résistance que le rayon visuel trouve devant lui ne peuvent au contraire s'en passer. Reste la théorie qui explique la vision par une influence sympathique de la lumière extérieure sur celle de l'œil. On le sait déjà par ce qui précède (I, 35-40), Plotin (qui adhère d'ailleurs à cette théorie) croit fermement qu'elle ne rend nullement nécessaire la propagation de l'influence à travers un milieu : c'est cette thèse qu'il défend ici très longuement contre toutes les objections possibles. Il trouve contre lui les auteurs mêmes de la théorie de la sympathie, les stoïciens, qui n'admettent pas que les influences se transmettent autrement que par une propagation physique (cf. IV, 3) à travers un milieu ; de là, la nécessité de cette longue discussion. D'abord il répète sa propre thèse de la fin du chapitre I : un milieu ne peut être qu'un obstacle à la sympathie, et d'autant plus qu'il est plus semblable en nature aux corps en sympathie ; son rôle peut donc être tout au plus de modérer les influences (II, 15-26). Puis il examine deux objections de ceux qui veulent voir deux thèses solidaires dans celle de la sympathie universelle et celle du milieu. D'abord, dit-on, un sujet ne peut percevoir un objet que s'il fait partie avec lui d'un monde unique ; or le monde ne peut être unique que s'il est continu ; il y a donc un milieu continu entre l'organe et l'objet (II, 26-28). Plotin ne nie pas plus le principe que la conséquence ; mais il demande s'il s'ensuit que ce milieu a à subir et à transmettre l'influence qui le traverse. Car il s'ensuivrait d'abord que tout subirait l'influence de tout, si la continuité suffit, sans cette affinité élective qui fait que seules les choses semblables à l'agent pâtissent ; de plus il est des cas nombreux où l'on voit un corps traverser l'atmosphère (par

exemple une pierre qui tombe, du feu qui s'élève, nous-même dans la marche), sans l'affecter aucunement (et à ce propos Plotin dit un mot du rôle qu'Aristote a mal à propos attribué à la poussée de l'air dans des mouvements de ce genre) (II, 28-46). Pourquoi n'en serait-il pas de même de l'influence dérivée des sources lumineuses? En fait il y a trois raisons positives pour admettre que l'influence ne se propage pas par l'air qu'elle affecterait de proche en proche : la première, c'est que l'œil ne sentirait que la partie de l'air qui est en contact avec lui et ne verrait pas l'objet au loin (II, 50-55); la seconde c'est que le contact de l'objet avec l'œil, contact qui devrait favoriser la vision, l'empêche en réalité (II, 55-61); la troisième, c'est que la nuit, dans une obscurité complète, on voit des lumières fort éloignées bien que l'air intermédiaire reste complètement obscur (III, 1-15).

La seconde objection de ceux qui croient incompatibles la sympathie universelle et la négation d'un milieu, est en somme une autre forme de la première : posant en principe qu'il n'y a de perception que s'il y a sympathie entre l'organe et l'objet, ils croient résoudre la question, en demandant si un organe visuel placé à la surface extérieure du monde serait capable de voir ce qui est en dehors de ce monde. Plotin renvoie à plus tard (ch. VIII) l'examen de cette question. Ici il se contente de demander comment, dans l'hypothèse de l'adversaire où c'est l'air qui, en pâtissant de proche en proche, propage l'influence, l'œil peut voir l'objet tout entier et sous tous les points de vue (III, 15-38).

Ainsi on peut accepter la sympathie universelle tout en rejetant l'existence d'un milieu. Plotin, revenant maintenant à la première doctrine indiquée au chapitre II, se demande si la thèse de Platon sur la vision (qui se fait par l'union sympathique de la lumière interne de l'œil et de la lumière extérieure) implique, comme on le dit couramment, un milieu, qui, cette fois, serait non plus l'air, mais une lumière intermédiaire qui relie l'œil à la source lumineuse.

Dans cette hypothèse, le rôle de la lumière intermédiaire peut se comprendre de trois manières différentes. On bien la

puissance visuelle, le regard, sortant de l'œil pénètre et anime cette lumière extérieure pour entrer en contact avec l'objet visible. Alors la vision est un contact ; de plus on ne voit pas pourquoi la faculté visuelle sort ainsi de l'œil. Est-ce pour vaincre l'obstacle qu'oppose à la vue le corps compris dans l'intervalle entre l'œil et l'objet? Alors cette diffusion de la vue hors de l'œil n'a qu'une raison accidentelle, et elle cesserait s'il n'y avait pas de corps dans l'intervalle. Est-ce seulement parce qu'il y a un intervalle à franchir? C'est là refuser à la lumière visible toute action, comme si le visible attendait pour agir sur l'œil que le regard aille le trouver ; la vérité c'est que les qualités tactiles elles-mêmes, et encore plus la chaleur agissent sur les sens. L'action de la lumière sur l'œil et aussi l'action de la chaleur sur le corps sont indépendantes de leur action sur le milieu qu'elles traversent ; notre corps est échauffé ou notre œil est éclairé en même temps que l'air intermédiaire ou même avant lui ; c'est ce que montrent encore mieux les lumières vues en pleine nuit (IV, 10-38).

Ou bien (et c'est la deuxième manière de comprendre le rôle de cette lumière intermédiaire), la faculté visuelle reste intérieure à l'âme, mais elle se sert de cette lumière comme on se servirait d'un bâton pour tâter les objets. Ce serait faire de la perception visuelle ce qu'elle n'est pas ; d'abord une perception violente, due à un choc, ensuite une perception indirecte et par intermédiaire (IV, 38-46).

Ou bien enfin cette lumière est comme un milieu à travers lequel l'influence émanée de la source lumineuse se propage graduellement, et cette hypothèse rencontre les mêmes difficultés que celle qui attribuait ce rôle à l'air (IV, 46-49).

Plotin, ayant ainsi réfuté toutes les hypothèses qui donnent un rôle au milieu dans la vision, laisse au lecteur le soin de conclure en faveur de la seconde alternative : la vision est due à une action directe du visible sur la vue, indépendante de son action sur le milieu. L'expression positive de sa thèse se trouve non pas à la fin du développement, mais dans les deux dernières lignes du chapitre III : la

présence possible de l'image visuelle en chaque point de l'air, partout où il y a un œil pour la percevoir n'est pas du tout une présence physique, comme l'affection d'un milieu matériel ; elle tient de la nature de l'âme qui ne remplit pas l'espace à la manière d'un corps, puisqu'elle est partout tout entière (cf. III, fin).

La fin du traité est faite de trois appendices portant chacun sur une question annoncée au cours de la discussion précédente. Le premier a trait à la nécessité d'un milieu dans la sensation auditive (cf. I, 15-16) ; ce que Plotin envisage dans ce bref chapitre, c'est moins le rôle de l'air étendu entre l'oreille et l'objet sonore que le rôle de l'air dans la production du son. Lorsque deux corps en se heurtant produisent un son, ce son est-il dû à ce que l'air a été choqué en même temps ? C'est ce dont Plotin conteste la nécessité, d'abord parce que cette thèse n'explique pas la multiplicité qualitative des sons, ensuite parce qu'il y a des exemples de la production du son par le choc de deux corps placés en dehors du milieu aérien. Quant à la question du milieu aérien, Plotin renvoie à ce qu'il vient de dire sur la vue (V).

Le second appendice (VI-VII) demande si la lumière ne saurait subsister autrement que dans le milieu aérien dont elle serait une affection (cf. IV, 9) ou si elle peut exister dans le vide. A cette occasion, Plotin développe, sur la nature de la lumière, les idées les plus curieuses ; on y voit combien tout ce qui restait d'inspiration authentiquement platonicienne dans sa physique s'accorde avec les cadres devenus familiers de la physique aristotélicienne. L'alternative, posée dans la question, implique ou bien que la lumière est une qualité ou affection de l'air éclairé, ou bien, si elle existe dans le vide, une chose existant par elle-même ou une substance ; alternative rigoureuse en effet, si tout doit être, comme le veut Aristote, substance ou bien accident de la substance. La solution de Plotin consiste à dépasser l'alternative, en déclarant que la lumière n'est ni qualité du corps éclairé (puisqu'elle l'abandonne lorsque la source lumineuse se déplace) ni substance puisqu'elle reste inséparable de sa

source, mais un certain acte de la source éclairante, acte qui a par lui-même la force de se propager en ligne droite à partir de l'éclairant et qui produit une affection dans les objets qu'il rencontre; lorsque la source se déplace, ou lorsqu'un écran s'interpose entre elle et l'objet éclairé, l'objet devient obscur sans que l'on puisse dire que sa lumière ait péri; on peut dire seulement qu'elle était là et qu'elle n'y est plus. A cet acte qui constitue la lumière ressemble beaucoup celui qui constitue la vie et qui, lui aussi, selon qu'il illumine ou non les corps, les rend animés ou les laisse inanimés, sans que la vie périsse plus que la lumière.

Dans le troisième appendice (VIII), Plotin se demande si un œil supposé placé à la surface du ciel pourrait voir un objet hors du monde, extérieur par conséquent au réseau de forces sympathiquement liées qui le constituent. Il semble d'abord que la négative est aisée à démontrer, puisque, en principe, seules peuvent agir et pâtir réciproquement les choses qui font partie d'un même univers; donc cet œil ne percevrait pas ce qui est hors du monde. Mais Plotin oppose à cette solution une instance des plus curieuses: action et passion réciproques, dit-il, viennent de la similitude et de la correspondance des objets entre eux; l'œil, étant supposé capable de voir, devrait subir l'action des choses visibles, où qu'elles soient. Autrement dit (tel paraît être le sens d'une suite d'idées qu'il n'est pas facile de saisir), la première raison qui empêchait la perception à cause du manque de lien sympathique entre cet œil et l'objet est annulée par la seconde qui permet la perception à cause de la similitude de nature entre eux. A cette instance, Plotin répond : la similitude ou correspondance que vous supposez entre l'œil et l'objet extérieur à l'univers ne peut avoir d'autre cause que l'unité de l'âme qui a fabriqué l'un et l'autre; or, si étant semblables, ils ont été fabriqués par une même âme, c'est qu'ils font partie d'un même univers; il est donc contradictoire de supposer à la fois que l'objet est extérieur à l'univers et qu'il est semblable à cet univers.

III [27].

DIFFICULTÉS RELATIVES A L'AME I

1 Il est bon de consacrer ce traité à toutes les difficultés relatives à l'âme, que nous réussissions à les tirer au clair, ou que, restant aux prises avec elles, nous y gagnions du moins de connaître en quoi elles consistent. Quel sujet serait-il plus opportun de développer, d'examiner et de discuter ? Entre bien d'autres motifs, il étend notre connaissance en deux directions, celle des choses dont l'âme est le principe et celle des choses dont elle vient. De plus, en procédant à cet examen, nous obéissons à l'invitation du Dieu qui nous prescrit de nous connaître nous-mêmes[1]. Enfin, si nous voulons chercher et trouver le reste, si nous désirons atteindre cette contemplation qui est l'objet de notre amour, il est naturel de chercher ce qu'est l'être qui fait cette recherche. L'intelligence universelle contient elle-même une dualité ; à plus forte raison, il y a dans les intelligences individuelles un sujet qui reçoit et un objet qui est reçu. Comment notre intelligence reçoit les dieux, nous l'examinerons, mais seulement quand nous chercherons comment l'âme vient dans le corps. Maintenant revenons encore une fois à ceux qui prétendent que nos âmes viennent de l'âme de l'univers. Car, diront-ils, que nos âmes aillent aussi loin que l'âme du tout, que leur fonction intellectuelle soit semblable (si même l'on admet cette ressemblance), ce n'est sans doute pas une preuve suffisante que nos âmes ne soient pas des parties de l'âme de

1. Une introduction de ce genre se trouve au début du *de Anima* d'Alexandre d'Aphrodise (éd. I. Bruns, Supplementum aristotelicum, t. II).

III [27]

ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΙΩΝ ΠΡΩΤΟΝ

1 Περὶ ψυχῆς, ὅσα ἀπορήσαντας δεῖ εἰς εὐπορίαν καταστῆναι, ἢ καὶ ἐν αὐταῖς ταῖς ἀπορίαις στάντας τοῦτο γοῦν κέρδος ἔχειν, εἰδέναι τὸ ἐν τούτοις ἄπορον, ὀρθῶς ἂν ἔχοι τὴν πραγματείαν ποιήσασθαι. Περὶ τίνος γὰρ ἄν τις μᾶλλον τὸ πολὺ λέγων καὶ σκοπούμενος εὐλόγως ἂν διατρίβοι ἢ περὶ ταύτης; Διά τε πολλὰ καὶ ἄλλα, καὶ ὅτι ἐπ' ἄμφω τὴν γνῶσιν δίδωσιν, ὧν τε ἀρχή ἐστι καὶ ἀφ' ὧν ἐστι. Πειθοίμεθα δὲ ἂν καὶ τῷ τοῦ θεοῦ παρακελεύσματι αὐτοὺς γινώσκειν παρακελευομένῳ περὶ τούτου τὴν ἐξέτασιν ποιούμενοι. Ζητεῖν τε τὰ ἄλλα καὶ εὑρεῖν βουλόμενοι δικαίως ἂν τὸ ζητοῦν τί ποτ' ἐστὶ τοῦτο ζητοῖμεν, τό τε ἐραστὸν ποθοῦντες λαβεῖν θεαμάτων. Ἦν γὰρ καὶ ἐν τῷ παντὶ νῷ τὸ διττόν· ὥστε εὐλόγως ἐν τοῖς κατὰ μέρος τὸ μὲν οὕτως μᾶλλον, τὸ δὲ οὕτως. Τὰς δὲ ὑποδοχὰς τῶν θεῶν ὅπως, σκεπτέον. Ἀλλὰ τοῦτο μέν, ὅταν πῶς ἐν σώματι ψυχὴ γίνεται ζητῶμεν· νῦν δὲ πάλιν ἐπανίωμεν ἐπὶ τοὺς λέγοντας ἐκ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς καὶ τὰς ἡμετέρας εἶναι. Οὐδὲ γὰρ ἴσως ἱκανὸν φήσουσιν εἶναι τὸ φθάνειν μέχρι τῶν αὐτῶν καὶ τὰς ἡμετέρας, μέχρις ὧν καὶ ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ ἔρχεται, μηδὲ τὸ ὁμοίως νοερόν,

1 3 γοῦν abest in EF || 6 ὅτι : ὅσα Coz. Vat. || 12 ἐραστόν ι ἐραστῶν B || ποθοῦντες : ποθοῦν Volkmann ; verba fortasse corrupta || θεαμάτων : θεώμεθ' ἄν Vitringa θέαμα τῶν ἄνω cum lacuna sequente Gollwitzer.

l'univers ; car les parties sont homogènes avec le tout. De plus ils invoqueront l'autorité de Platon, qui exprime l'opinion suivante, dans le passage où il prouve que l'univers est animé : « Comme notre corps est une partie de l'univers, ainsi notre âme est une partie de l'âme de l'univers[1]. » Platon, en outre, dit et montre avec évidence que nous suivons le mouvement circulaire de l'univers, que nous en recevons notre caractère et notre condition, et que, venus à la naissance à l'intérieur de l'univers, nous recevons notre âme de cet univers qui nous enveloppe ; de même que chaque partie en nous reçoit une part de notre âme, de même et par analogie nous-mêmes qui sommes des parties par rapport à l'univers, nous recevons, comme parties, une part de l'âme universelle. La phrase suivante de Platon : « L'âme totale pourvoit à la totalité des choses inanimées », a la même signification ; il n'admet, après l'âme de l'univers, aucune autre âme étrangère à elle, puisqu'elle prend en sa garde la totalité des choses inanimées.

2 Voici ce qu'il faut d'abord répondre à cette thèse : ils admettent l'homogénéité des âmes individuelles avec celle de l'univers, puisqu'ils concèdent qu'elles atteignent les mêmes objets ; ils accordent donc qu'elles sont du même genre qu'elle, ce qui est nier qu'elles en soient des parties. Il serait plus juste de dire que la même âme est à la fois une âme unique et chacune des âmes ; mais, en admettant une seule âme, on la fait dépendre d'un autre principe, qui, ne se rapportant plus lui-même à tel ou tel être, ni au monde ni à autre chose, produit ce qu'il y a d'âme dans le monde et dans tout être animé ; et en effet il est correct de dire que l'âme en sa totalité n'est pas l'âme de quelque chose, puisqu'elle est une substance[2] et que les âmes, qui sont celles de telle ou telle chose, le deviennent par accident.

Mais il faut sans doute expliquer plus clairement en quel sens on entend ici le mot *partie*. En un sens la partie est une partie d'un corps, que le corps soit homogène ou hétérogène ; il faut exclure ce sens, en remarquant seulement que, dans les corps dont les parties sont homogènes, les

1. *Philèbe* 30 a ; la citation suivante est tirée du *Phèdre*, 246 b, et ce qui la précède résume *Phèdre*, 246-248.

2. La substance étant, selon Aristote, ce qui ne se dit de rien.

καὶ εἰ συγχωροῖεν τὸ ὁμοίως, τοῦ μὴ μόρια αὐτῆς εἶναι· εἶναι γὰρ ὁμοειδῆ καὶ τὰ μέρη τοῖς ὅλοις. Παραθήσονται δὲ καὶ Πλάτωνα τοῦτο δοξάζοντα, ὅταν πιστούμενος τὸ πᾶν ἔμψυχον εἶναι λέγῃ, ὡς σῶμα μέρος ὂν τοῦ παντὸς τὸ ἡμέτερον, οὕτω καὶ ψυχὴν τὴν ἡμετέραν μέρος τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς εἶναι. Καὶ τὸ συνέπεσθαι δὲ ἡμᾶς τῇ τοῦ παντὸς περιφορᾷ καὶ λεγόμενον καὶ δεικνύμενον ἐναργῶς εἶναι, καὶ τὰ ἤθη καὶ τὰς τύχας ἐκεῖθεν λαμβάνοντας εἶσω τε γενομένους ἐν αὐτῷ ἐκ τοῦ περιέχοντος ἡμᾶς τὴν ψυχὴν λαμβάνειν. Καὶ ὥσπερ ἐπὶ ἡμῶν μέρος ἕκαστον ἡμῶν παρὰ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς λαμβάνει, οὕτω καὶ ἡμᾶς ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον μέρη πρὸς τὸ ὅλον ὄντας παρὰ τῆς ὅλης ψυχῆς μεταλαμβάνειν ὡς μέρη. Καὶ τὸ « ψυχὴ δὲ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου » τὸ αὐτὸ τοῦτο σημαίνειν, ὡς οὐκ ἄλλο τι ἔξωθεν ψυχῆς καταλείποντος μετὰ τὴν τοῦ ὅλου· αὕτη γὰρ ἡ τὸ πᾶν ἄψυχον ἐν ἐπιμελείᾳ τιθεμένη.

2 Πρὸς δὴ ταῦτα πρῶτον ἐκεῖνο λεκτέον, ὡς ὁμοειδῆ τιθέμενοι τῷ τῶν αὐτῶν συγχωρεῖν ἐφάπτεσθαι, τὸ αὐτὸ γένος κοινὸν διδόντες ἔξω ποιοῦσι τοῦ μέρος εἶναι· ἀλλὰ μᾶλλον ἂν τὴν αὐτὴν καὶ μίαν καὶ ἑκάστην πᾶσαν δικαιότερον ἂν εἴποιεν. Μίαν δὲ ποιοῦντες εἰς ἄλλο ἀναρτῶσιν, ὃ μηκέτι τοῦδε ἢ τοῦδε ἀλλὰ οὐδενὸς ὂν αὐτὸ ἢ κόσμου ἤ τινος ἄλλου αὐτὸ ποιεῖ, ὃ καὶ κόσμου καὶ ὁτουοῦν ἐμψύχου. Καὶ γὰρ ὀρθῶς ἔχει μὴ πᾶσαν τὴν ψυχήν τινος εἶναι οὐσίαν γε οὖσαν, ἀλλ' εἶναι, ἢ μή τινός ἐστιν ὅλως, τὰς δὲ ὅσαι τινὸς γίνεσθαί ποτε κατὰ συμβεβηκός.

Ἴσως δὲ δεῖ λαβεῖν τὸ μέρος ἐν τοῖς τοιούτοις πῶς λέγεται σαφέστερον. Τὸ μὲν δὴ ὡς σωμάτων μέρος, εἴτε

28 τύχας : ψυχάς AE || 30 ὥσπερ dubit. Creuzer : ὅπερ codd. || 35 ὡς οὐκ Kirchhoff : καὶ οὐκ codd..

2 3 ποιοῦσι : οὐ ποιοῦσι Marc A || 6 ἀλλὰ : ἀλλὰ καὶ B || 9 ἢ Ficin Creuzer : ἤ codd.

parties diffèrent par la masse et non spécifiquement ; par exemple, la blancheur de ce corps n'en est point une partie ; la blancheur qui est dans une partie du lait, n'est pas une partie de la blancheur qui est dans toute la masse du lait ; elle est la blancheur de cette partie, mais elle n'est pas une partie de la blancheur du lait ; car la blancheur n'a absolument ni grandeur ni quantité : qu'il en soit donc ainsi. En un second sens, lorsque le mot *partie* se dit de choses qui ne sont pas des corps, ou bien on l'emploie à propos des nombres (par exemple deux est une partie de dix, et il s'agit ici des seuls nombres abstraits), ou bien dans le sens où on dit partie d'un cercle et d'une ligne, ou bien au sens où l'on dit partie d'une science. Dans les sommes d'unités et dans les figures géométriques, aussi bien que dans les corps, le tout est nécessairement diminué par sa division en parties, et chaque partie est plus petite que le tout ; car ce sont des quantités ; et, ayant tout leur être dans leur quantité, mais n'étant pas la quantité en soi, elles sont nécessairement susceptibles de plus et de moins. Or le mot *partie* ne peut être pris en ce sens, dans le cas de l'âme ; car l'âme n'est pas une quantité ; on ne peut dire que l'âme universelle soit la décade, et une autre âme une unité ; entre beaucoup d'autres conséquences absurdes, il s'ensuivrait, puisque la dizaine n'est pas une chose une, ou bien que chacune de ses unités composantes serait une âme, ou bien que cette âme serait faite de choses inanimées ; rappelons aussi qu'ils ont admis que les parties de l'âme universelle sont homogènes avec le tout. D'ailleurs, dans le cas de la quantité continue, il n'est pas nécessaire non plus que les parties soient comme le tout, que par exemple les parties d'un cercle et d'un carré soient des cercles et des carrés ; ou dans le cas où des parties peuvent être prises semblables au tout, il n'est pas nécessaire que les parties lui soient toutes semblables ; par exemple dans un triangle, les parties ne sont pas toutes des triangles, mais des figures différentes ; or ils admettent que l'âme est homogène à ses parties. Dans la ligne sans doute, sa partie est bien une ligne ; elle diffère pourtant de la ligne totale par sa grandeur ; mais si l'on disait que c'est une différence de grandeur qu'il y a entre l'âme partielle et l'âme totale, on ferait de l'âme une quantité et un corps, puisque, en tant qu'âme, elle tiendrait ses différences de la quantité. Or l'on

ὁμοειδὲς τὸ σῶμα, εἴτε ἀνομοειδές, ἑατέον ἐκεῖνο μόνον ἐπισημηναμένους, ὡς ἐπὶ τῶν ὁμοιομερῶν ὅταν λέγηται μέρος, κατὰ τὸν ὄγκον ἐστὶ τὸ μέρος, οὐ κατὰ τὸ εἶδος, οἷον τὴν λευκότητα· οὐ γὰρ ἡ ἐν τῷ μορίῳ τοῦ γάλακτος λευκότης μέρος ἐστὶ τῆς τοῦ παντὸς γάλακτος λευκότητος, ἀλλὰ μορίου μέν ἐστι λευκότης, μόριον δὲ οὐκ ἔστι λευκότητος· ἀμέγεθες γὰρ ὅλως καὶ οὐ ποσὸν ἡ λευκότης. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὕτως. Ὅταν δὲ ἐπὶ τῶν οὐ σωμάτων λέγωμεν μέρος, ἤτοι οὕτως ὡς ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν λέγοιμεν ἄν, ὡς τὰ δύο τῶν δέκα· ἔστω δὲ ἐπὶ ψιλῶν μόνων τὸ λεγόμενον· ἢ ὡς κύκλου καὶ γραμμῆς μέρος, ἢ ὡς ἐπιστήμης μέρος. Ἐπὶ μὲν δὴ τῶν μονάδων καὶ τῶν σχημάτων ἀνάγκη ὥσπερ ἐπὶ τῶν σωμάτων ἐλαττοῦσθαί τε τὸ ὅλον τῷ εἰς τὰ μέρη μερισμῷ, ἐλάττω τε τὰ μέρη ἕκαστα τῶν ὅλων εἶναι· ποσὰ γὰρ ὄντα καὶ τὸ εἶναι ἐν τῷ ποσῷ ἔχοντα, οὐ τὸ αὐτοποσὸν ὄντα, μείζω καὶ ἐλάττω ἐξ ἀνάγκης γίνεται. Κατὰ δὴ ταῦτα οὐκ ἐνδέχεται ἐπὶ ψυχῆς τὸ μέρος λέγεσθαι. Οὔτε γὰρ ποσὸν οὕτως, ὡς δεκάδα τὴν πᾶσαν, τὴν δὲ μονάδα εἶναι· ἄλλα τε γὰρ πολλὰ καὶ ἄτοπα συμβήσεται, καὶ οὐχ ἕν τι τὰ δέκα, καὶ ἑκάστη αὐτῶν τῶν μονάδων ἡ ψυχὴ ἔσται, ἢ ἐξ ἀψύχων ἁπάντων ἡ ψυχή, καὶ ὅτι καὶ τὸ μέρος τῆς ὅλης ψυχῆς συγκεχώρηται ὁμοειδὲς εἶναι, ἐπὶ δὲ τοῦ συνεχοῦς οὐκ ἀνάγκη τὸ μέρος οἷον τὸ ὅλον εἶναι, οἷον κύκλου ἢ τετραγώνου, ἢ οὐ πάντα γε τὰ μόρια ὅμοια ἐφ' ὧν ἔστι λαβεῖν τὸ μέρος ⟨οἷον τὸ ὅλον⟩, οἷον ἐπὶ τῶν τριγώνων τρίγωνα, ἀλλὰ παραλλάσσοντα· τὴν δὲ ψυχὴν ὁμοειδῆ τίθενται εἶναι. Καὶ ἐπὶ γραμμῆς δὲ τὸ μὲν μέρος ἔχει τὸ γραμμὴ εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει διαφέρει καὶ ἐνταῦθα. Ἐπὶ δὲ ψυχῆς ἡ διαφορὰ τῷ μεγέθει εἰ λέγοιτο τῆς μερικῆς πρὸς τὴν ὅλην, ποσόν τι ἔσται καὶ

24 τὸ θεώρημα post μέρος del. Kirchhoff || 26 τε: δὲ C Marc A deest in F || 27 ἐστὶν ante εἶναι del. Kirchhoff. || 35 ἐπὶ δὲ transpos. Volkmann: δὲ ἐπὶ codd. τὸ δὲ ἐπὶ EF || τὸ ὅλον: τὸ ὅλον ἐστὶν GE || 37 οἷον τὸ ὅλον ins. Kleist.

supposait que les âmes étaient toutes semblables et complètes. Il est donc évident que l'âme universelle n'est pas divisée à la manière d'une grandeur. Nos adversaires[1] eux-mêmes n'admettraient pas que l'âme universelle se fragmentât en parties ; ce serait perdre l'âme ; elle ne sera plus qu'un nom, si jamais elle a été un tout ; c'est comme si l'on partageait du vin en plusieurs amphores et si l'on disait que chaque partie en chaque amphore est une partie de la masse totale du vin.

Est-ce qu'elle est *partie* au sens où un théorème d'une science est appelé une partie de cette science prise comme tout ? La science persiste malgré cette division en théorèmes ; et cette division ne consiste qu'à énoncer et à actualiser chacune de ses parties ; chaque théorème contient alors en puissance la science totale, et la science totale n'en existe pas moins. Mais s'il en est ainsi de l'âme totale et des âmes partielles, l'âme totale, qui a de telles parties, ne sera pas l'âme de telle ou telle chose, et elle existera en elle-même ; elle ne sera donc pas l'âme du monde, qui, elle aussi, sera une âme partielle. Donc toutes les âmes, étant de même espèce, seront des parties d'une âme unique. Mais comment alors l'une d'entre elles sera-t-elle l'âme du monde, et les autres celles des parties du monde ?

3 Les âmes sont-elles des parties de l'âme totale, au sens où, dans un animal, l'âme qui est dans le doigt serait appelée une partie de l'âme totale qui est dans tout l'animal ? — Mais cette théorie admet ou bien que nulle âme ne se trouve hors d'un corps, ou bien que toute âme n'est pas dans un corps, et que l'âme de l'univers est extérieure au corps du monde ; ce point sera à examiner[2]. Pour le moment examinons, en suivant cette comparaison, quel sens elle peut avoir.

Si l'âme de l'univers se donne à tous les animaux particuliers [comme l'âme individuelle à chaque partie de l'animal], et si chaque âme en est, en ce sens, une partie, remarquons que, si elle se divisait, elle ne se donnerait pas à chaque animal ; elle devra donc être partout la même, partout entière et une, et se trouvant en même temps en plusieurs êtres à la fois ;

1. Ce sont les Stoïciens qui, en effet, tendent l'âme à travers les choses mais sans la fragmenter (Arnim, *Stoicor. veterum fragmenta*, II, n° 1028).

2. Il le sera au chapitre IV.

σῶμα τὴν διαφορὰν λαμβάνουσα καθὸ ψυχὴ παρὰ τοῦ ποσοῦ· ἀλλ' ὑπέκειντο πᾶσαι ὅμοιαι καὶ ὅλαι. Φαίνεται δὲ οὐδὲ μεριζομένη οὕτως ὡς τὰ μεγέθη, οὐδ' ἂν συγχωρήσαιεν δὲ οὐδὲ αὐτοὶ κατατέμνεσθαι τὴν ὅλην εἰς μέρη· ἀναλώσουσι γὰρ τὴν ὅλην, καὶ ὄνομα μόνον ἔσται, εἴ τίς ποτε ἦν πᾶσα, ὡς εἰ οἴνου μερισθέντος εἰς πολλὰ ἕκαστον τὸ ἐν ἑκάστῳ ἀμφορεῖ λέγοιτο μέρος οἴνου τοῦ ὅλου.

Ἆρ' οὖν οὕτω μέρος ὡς θεώρημά τι τῆς ἐπιστήμης λέγεται τῆς ὅλης ἐπιστήμης, αὐτῆς μὲν μενούσης οὐδὲν ἧττον, τοῦ δὲ μερισμοῦ οἷον προφορᾶς καὶ ἐνεργείας ἑκάστου οὔσης; Ἐν δὲ τῷ τοιούτῳ ἕκαστον μὲν δυνάμει ἔχει τὴν ὅλην ἐπιστήμην, ἡ δέ ἐστιν οὐδὲν ἧττον ὅλη. Εἰ δὴ οὕτως ἐπὶ ψυχῆς τῆς τε ὅλης καὶ τῶν ἄλλων, οὐκ ἂν ἡ ὅλη, ἧς τὰ τοιαῦτα μέρη, ἔσται τινός, ἀλλ' αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς· οὐ τοίνυν οὐδὲ τοῦ κόσμου, ἀλλά τις καὶ αὕτη τῶν ἐν μέρει. Μέρη ἄρα πᾶσαι μιᾶς ὁμοειδεῖς οὖσαι. Ἀλλὰ πῶς ἡ μὲν κόσμου, ἡ δὲ μερῶν τοῦ κόσμου;

3 Ἀλλ' ἆρα οὕτω μέρη, ὥσπερ ἂν καὶ ἐφ' ἑνὸς ζῴου τις εἴποι τὴν ἐν τῷ δακτύλῳ ψυχὴν μέρος τῆς ἐν τῷ παντὶ ζῴῳ ὅλης; Ἀλλ' οὗτός γε ὁ λόγος ἢ οὐδεμίαν ποιεῖ ψυχὴν ἔξω σώματος γίνεσθαι, ἢ πᾶσαν οὐκ ἐν σώματι, ἀλλ' ἔξω τοῦ σώματος τοῦ κόσμου τὴν τοῦ παντὸς λεγομένην. Σκεπτέον δὲ τοῦτο· νῦν δὲ ὡς λέγοιτο ἂν κατὰ τὴν εἰκόνα ἐξεταστέον. Εἰ γὰρ ἡ τοῦ παντὸς παρέχει αὐτὴν πᾶσι τοῖς ἐν μέρει ζῴοις, καὶ οὕτω μέρος ἑκάστη, διαιρεθεῖσα μὲν οὐκ ἂν αὐτὴν ἑκάστῳ παρέχοι, ἡ αὐτὴ δὲ πανταχοῦ ἔσται ἡ ὅλη μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς ἅμα οὖσα. Τοῦτο δὲ οὐκέτ' ἂν τὴν μὲν ὅλην, τὴν δὲ μέρος ἂν εἶναι παράσχοιτο, καὶ

45 οὐδ' ἄν : οὐκ ἄν Kirchhoff || 47 εἴ τίς ποτε : εἰ μὴ ἀρχή τις ποτε C in marg. A in marg. F in marg. εἰ καὶ ἀρχήν τις Kirchhoff εἰ ἀρχῇ τίς ποτε leg. Ficin || 48 εἰ abest in EF || 49 λέγοτο Kirchhoff : λέγοι codd. || 50 τι Volkmann : τὸ codd. || 53 ἑκαστου del. Vitringa || 56 ἀλλ' : ἀλλὰ καὶ B || ἐφ' ἑαυτῆς Kirchhoff : ἀφ' ἑαυτῆς codd.

mais cela ne permet plus de dire qu'il y ait d'un côté l'âme universelle, et, de l'autre côté, les parties de cette âme, surtout si l'on ajoute que chaque partie possède les mêmes puissances ; car [dans l'animal individuel] si la fonction d'une partie est différente de celle d'une autre, par exemple la fonction des yeux de celle des oreilles, il ne faut pas dire pour cela que la partie de l'âme qui préside à la vision est différente de celle qui est dans les oreilles ; laissons à d'autres de pareilles divisions ; c'est la même âme, bien qu'une faculté différente agisse en chacun des deux cas ; mais dans chacune de ces deux facultés se trouvent toutes les autres ; la différence des perceptions vient seulement de la différence des organes ; toute perception est perception de formes qui peuvent être modifiées de toute manière ; ce qui le montre, c'est que toutes les impressions doivent venir aboutir à un centre unique ; si chacun des organes ne peut recevoir toutes les impressions, chaque organe a ses impressions distinctes, mais le jugement de ces impressions dépend d'un même principe qui, à la manière d'un juge, comprend les discours énoncés et les actes exécutés.

L'âme universelle est donc, nous dit-on, une unité partout présente, bien qu'avec des fonctions différentes ; or, si ses parties sont comme les sensations [dans un animal particulier], alors chaque partie ne peut penser, seule l'âme universelle en est capable ; si chaque partie avait sa pensée à elle, elle existerait en elle-même ; mais puisque l'âme est raisonnable, aussi raisonnable qu'elle est universelle, elle est identique à cette âme et ne peut être une partie du tout.

4 Si l'unité de l'âme est conçue de cette manière, que dire à ceux qui cherchent ce qui en résulte en posant les questions suivantes ? D'abord, est-il possible qu'une seule chose soit à la fois en toutes choses ? De plus, alors qu'il y a une âme qui est dans le corps, et une autre qui n'y est pas... (car il serait sans doute plus conséquent d'admettre que toute âme est toujours dans un corps, et particulièrement l'âme de l'univers ; on ne dit pas qu'elle abandonne son corps comme la nôtre ; et pourtant certains disent qu'elle abandonnera son corps actuel, sans rester cependant en dehors de tout corps)... mais à supposer qu'il y ait une âme tout à fait hors d'un corps, comment une âme abandon-

μάλιστα οἷς τὸ αὐτὸ δυνάμεως πάρεστιν. Ἐπεὶ καὶ οἷς ἄλλο ἔργον, οἷς δὲ ἄλλο, οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ ὠσίν, οὐ μόριον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει, ἄλλο δὲ ὠσὶ λεκτέον παρεῖναι· ἄλλων δὲ τὸ μερίζειν οὕτως· ἀλλὰ τὸ αὐτό, κἂν ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνεργῇ· εἰσὶ γὰρ ἐν ἀμφοτέραις ἅπασαι· τῷ δὲ τὰ ὄργανα διάφορα εἶναι διαφόρους τὰς ἀντιλήψεις γίνεσθαι, πάσας μέντοι εἰδῶν εἶναι, εἰς πάντα δυναμένων μορφοῦσθαι. Δηλοῖ δὲ καὶ τὸ εἰς ἓν ἀναγκαῖον εἶναι πάντα ἰέναι. Τῶν δὴ ὀργάνων μὴ πάντα δυναμένων δέξασθαι, τὰ μὲν παθήματα διάφορα γίνεσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ κρίσιν παρὰ τοῦ αὐτοῦ οἷον δικαστοῦ καὶ τοὺς λόγους τοὺς λεγομένους καὶ τὰ πραχθέντα κατανενοηκότος. Ἀλλ' ὅτι ἔν γε πανταχοῦ εἴρηται καὶ ἐν τοῖς διαφόροις τῶν ἔργων εἴ τε ὡς αἱ αἰσθήσεις, οὐκ ἔνι ἕκαστον αὐτῶν νοεῖν, ἀλλ' ἐκείνην· εἰ δ' οἰκεία ἦν ἡ νόησις, ἐφ' ἑαυτῆς ἑκάστη. Ὅταν δὲ καὶ λογικὴ ᾖ ψυχή, καὶ οὕτω λογικὴ ὡς ὅλη λέγεται, τὸ λεγόμενον μέρος ταὐτόν, ἀλλ' οὐ μέρος ἔσται τοῦ ὅλου.

4 Τί οὖν φατέον, εἰ οὕτω μία, ὅταν τις ζητῇ τὸ ἐντεῦθεν πρῶτον μὲν ἀπορῶν, εἰ οἷόν τε οὕτως ἓν ἅμα ἐν πᾶσιν ⟨εἶναι⟩, ἔπειτα, ὅταν ⟨ἡ μὲν⟩ ἐν σώματι ᾖ, ἡ δὲ μὴ ἐν σώματι, — ἴσως γὰρ ἀκολουθήσει ἀεὶ ἐν σώματι πᾶσαν εἶναι καὶ μάλιστα τὴν τοῦ παντός· οὐ γὰρ ὥσπερ ἡ ἡμετέρα λέγεται καταλείπειν τὸ σῶμα· καίτοι τινές φασι τόδε μὲν καταλείψειν, οὐ πάντη δὲ ἔξω σώματος ἔσεσθαι —, ἀλλ' εἰ πάντη ἔξω σώματος ἔσται, πῶς ἡ μὲν καταλείψει, ἡ δὲ οὔ, ἡ αὐτὴ οὖσα; Ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ νοῦ

3 12 οἷς — οἷς δὲ Volkmann : οἷς — τῷ δὲ codd. τῷ μὲν — τῷ δὲ Vitringa || 18 εἰς πάντα Kirchhoff : εἰς εἶδος τάντα codd. ὡς εἶδος πάντα Vat. Ciz. || οὐκ ante εἰς ins. Volkmann locus fort. corruptus || 20 δὴ Kirchhoff : δὲ codd. || δι' ὧν post ὀργάνων deleui ut glossam : διαφόρων Vitringa || δυναμένων : δύνασθαι EF || 21 τὰ Kirchhoff : καὶ τὰ codd. || 25 εἴ τε ὡς αἱ : ὅτι τε ὡς Vitringa.

4 3 εἶναι ins. Müller || ἡ μὲν ins. Vitringa.

qui est celle d'un autre? L'âme unique est-elle celle de l'un par sa partie inférieure, et celle d'un autre par sa partie supérieure? Ce serait admettre que Socrate existera, tant que l'âme de Socrate sera dans un corps; mais il périra, lorsqu'elle arrive à la région parfaite. Or aucune réalité ne périt; dans le monde intelligible, les intelligences ne périssent nullement, parce qu'elles ne sont pas réparties dans des corps; chacune persiste, toutes possédant, avec leur caractère distinctif, un caractère identique qui est d'être. Les âmes, elles aussi, qui sont chacune dans un lien de dépendance avec une intelligence et qui sont les raisons des intelligences, sont plus que les intelligences à l'état développé; elles naissent des intelligences comme un grand nombre naît d'un petit; restant en contact avec leur origine, correspondant chacune à un intelligible moins divisé qu'elles-mêmes, elles ont eu la volonté de se diviser, mais elles ne peuvent pas atteindre le bout de cette opération; elles conservent l'identité avec la différence; chacune subsiste comme un être; mais toutes ensemble ne font qu'un être.

[Voici le sommaire de la thèse: toutes les âmes sont issues d'une seule; ces âmes multiples, issues d'une âme unique sont comme les intelligences; elles sont séparées et elles ne sont pas séparées; l'âme qui demeure est la raison une de l'intelligence, et de cette âme sont issues des raisons particulières et immatérielles, comme il arrive dans le monde intelligible.]

6 Pourquoi donc l'âme de l'univers, qui est de même espèce que les autres, a-t-elle fait le monde, et pourquoi l'âme d'un individu particulier n'a-t-elle rien créé, bien qu'elle ait, elle aussi, toutes choses en elle? (Car, nous l'avons dit, une même chose peut venir et exister à la fois en plusieurs; il faut dire maintenant de quelle manière; on connaîtra peut-être ainsi comment une même chose, placée en des choses différentes, fait telle action et subit telle passion, ou agit et pâtit à la fois).

Mais il faut d'abord examiner la question en elle-même. Comment et pourquoi l'âme universelle a-t-elle créé le monde, tandis que les âmes particulières administrent chacune une partie du monde? — C'est qu'il n'est pas étonnant que des hommes qui possèdent les mêmes connaissances commandent les uns à un plus grand nombre, les

5 Ἀλλὰ πῶς ἔτι ἡ μὲν σή, ἡ δὲ τοῦδε, ἡ δὲ ἄλλου ἔσται; ἆρ' οὖν τοῦδε μὲν κατὰ τὸ κάτω, οὐ τοῦδε δέ, ἀλλ' ἐκείνου κατὰ τὸ ἄνω; Ἀλλ' οὕτως γε Σωκράτης μὲν ἔσται ὅταν ἐν σώματι ᾖ ἡ Σωκράτους ψυχή· ἀπολεῖται δέ, ὅταν μάλιστα γένηται ἐν τῷ ἀρίστῳ. Ἢ ἀπολεῖται οὐδὲν τῶν ὄντων· ἐπεὶ κἀκεῖ οἱ νόες οὐκ ἀπολοῦνται, ὅτι μὴ εἰσι σωματικῶς μεμερισμένοι, [εἰς ἕν], ἀλλὰ μένει ἕκαστον ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ αὐτὸ ὃ ἔστιν εἶναι. Οὕτω τοίνυν καὶ ⟨αἱ⟩ ψυχαὶ ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι, λόγοι νῶν οὖσαι καὶ ἐξειλιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοι, οἷον πολὺ ἐξ ὀλίγου γενόμεναι, συναφεῖς τῷ ὀλίγῳ οὖσαι ἀμερεστέρῳ ἐκείνων ἑκάστῳ μερίζεσθαι ἤδη θελήσασαι καὶ οὐ δυνάμεναι εἰς πᾶν μερισμοῦ ἰέναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον σώζουσαι μένει τε ἑκάστη ἕν, καὶ ὁμοῦ ἓν πᾶσαι. [Εἴρηται δὴ κεφάλαιον τοῦ λόγου, ὅτι ἐκ μιᾶς, καὶ αἱ ἐκ μιᾶς πολλαὶ κατὰ τὰ αὐτὰ τῷ νῷ μερισθεῖσαι καὶ οὐ μερισθεῖσαι, καὶ λόγος εἷς τοῦ νοῦ ἡ μένουσα καὶ ἀπ' αὐτῆς λόγοι μερικοὶ καὶ ἄυλοι, ὥσπερ ἐκεῖ].

6 Διὰ τί δὲ ἡ μὲν τοῦ παντὸς ψυχὴ ὁμοειδὴς οὖσα πεποίηκε κόσμον, ἡ δὲ ἑκάστου οὔ, ἔχουσα καὶ αὐτὴ πάντα ἐν ἑαυτῇ; Τὸ γὰρ δύνασθαι ἐν πολλοῖς γίνεσθαι ἅμα καὶ εἶναι εἴρηται· νῦν δὲ λεκτέον ⟨πῶς⟩. Τάχα γὰρ καὶ πῶς ταὐτὸν ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ τὸ μὲν τοδί, τὸ δὲ τοδὶ ποιεῖ ἢ πάσχει ἢ ἄμφω γνωσθήσεται. Ἢ καθ' αὑτό γε τοῦτο ἐπισκεπτέον. Πῶς οὖν καὶ διὰ τί κόσμον πεποίηκεν, αἱ δὲ μέρος τι τοῦ κόσμου διοικοῦσιν; Ἢ θαυμαστὸν οὐδὲν τοὺς τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχοντας τοὺς μὲν πλειόνων, τοὺς δὲ ἐλαττόνων ἄρχειν. Ἀλλὰ διὰ τί εἰπεῖν ἂν ἔχοι τις. Ἀλλ'

5 4 ἢ Kirchhoff : καὶ codd. || 7 εἰς ἓν seclus. Volkmann || 9 αἱ Kirchhoff || 12 ἐκείνων : ἑαυτῶν com. Kleist || 14 σώζουσαι : σώζεσθαι Vind. A || 14-18 εἴρηται — ἐκεῖ Porphyrii commentarium esse putant Volkmann, Heinemann, p. 101 || 16 κατὰ τὰ αὐτὰ post νῷ del. Kirchhoff.

6 4 πῶς Müller || 8 τοῦ abest in EF.

animé. Il le prouve en disant qu'il est absurde de penser que le ciel est sans âme, puisque nous, qui possédons une partie du corps de l'univers, nous avons une âme ; comment une partie d'un ensemble posséderait-elle une âme, si cet ensemble était sans âme ? D'ailleurs sa pensée est particulièrement claire dans le *Timée* ; l'âme de l'univers une fois née, le démiurge fabrique les autres âmes, en prenant dans le même cratère d'où venait l'âme de l'univers ; il les fait donc de même espèce que l'âme de l'univers, et ne leur assigne de différence que par le second ou le troisième rang. Quant à la phrase du *Phèdre* : « L'âme totale pourvoit à la totalité des choses inanimées », elle est très juste. Qu'est-ce qui gouverne en effet, la nature corporelle, l'ordonne et la fabrique, sinon l'âme ? Et il n'est pas vrai qu'il est dans la nature d'une âme de le pouvoir, et non pas dans la nature des autres. L'âme parfaite, dit Platon, l'âme de l'univers qui circule dans les hauteurs, produit sans pénétrer dans le monde, mais elle est portée sur lui ; et « toute âme parfaite gouverne avec elle ». En parlant de « l'âme qui a perdu ses ailes », il la distingue bien de l'âme de l'univers. Les expressions : « Suivre le mouvement circulaire de l'univers, y prendre son caractère, recevoir son influence » ne sont pas du tout la preuve que, pour Platon, nos âmes sont des parties de l'âme de l'univers ; car l'âme est capable de recevoir beaucoup d'impressions de la nature des lieux, des eaux et de l'air ; l'habitation de cités différentes et le tempérament corporel y gravent aussi leurs empreintes. Étant dans l'univers, nous avons, disions-nous, quelque chose de l'âme de l'univers ; nous admettons bien aussi l'influence du mouvement circulaire du ciel ; mais nous opposons à ces influences une autre âme ; ce qui montre surtout qu'elle est autre, c'est qu'elle résiste. Reste le fait que nous sommes engendrés à l'intérieur de l'univers ; mais l'enfant, dans le sein de la mère, a une âme distincte, et celle qui entre en son corps n'est pas celle de sa mère.

8 Ces difficultés sont donc ainsi résolues. Pour la sympathie qui existe entre les âmes, elle n'est pas un obstacle à ma thèse ; les âmes sont sympathiques entre elles, parce qu'elles dérivent toutes d'une même âme, d'où vient aussi l'âme de l'univers. L'on a expliqué en effet qu'il

ἄψυχον λέγειν ἡμῶν, οἳ μέρος σώματος ἔχομεν τοῦ παντός, ψυχὴν ἐχόντων. Πῶς γὰρ ἂν τὸ μέρος ἔσχεν ἀψύχου τοῦ παντὸς ὄντος; Δῆλον δὲ μάλιστα τὸ τῆς γνώμης αὐτοῦ ἐν Τιμαίῳ ποιεῖ, οὗ γενομένης τῆς ψυχῆς τοῦ παντὸς ὕστερον τὰς ἄλλας ποιεῖ ἐκ τοῦ αὐτοῦ μιγνύων κρατῆρος, ἀφ' οὗ καὶ ἡ τῶν ὅλων, ὁμοειδὴ ποιῶν καὶ τὴν ἄλλην, τὴν δὲ διαφοράν δευτέροις καὶ τρίτοις διδούς. Τὸ δὲ ἐν τῷ Φαίδρῳ « ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου » *** Τί γὰρ ἂν εἴη, δ σώματος τὴν φύσιν διοικεῖ καὶ ἢ πλάττει ἢ τάττει ἢ ποιεῖ, ἢ ἡ ψυχή; Καὶ οὐχ ἡ μὲν πέφυκε τοῦτο δύνασθαι, ἡ δὲ οὔ. Ἡ μὲν οὖν τελεία, φησίν, ἡ τοῦ παντὸς μετεωροπορουσα οὖ δῦσα, ἀλλ' οἷον ἐποχουμένη, εἰς τὸν κόσμον ποιεῖ καὶ « ἥτις ἂν τελεία ᾖ, οὕτω διοικεῖ ». « Ἡ δὲ πτεροῤῥυήσασα » εἰπὼν ἄλλην ταύτην παρ' ἐκείνην ποιεῖ. Τὸ δὲ συνέπεσθαι τῇ τοῦ παντὸς περιφορᾷ καὶ ἦθη ἐκεῖθεν κομίζεσθαι καὶ πάσχειν παρ' αὐτοῦ οὐδὲν ἂν εἴη σημεῖον τοῦτο τοῦ μέρη τὰς ἡμετέρας εἶναι. Ἱκανὴ γὰρ ψυχὴ καὶ παρὰ φύσεως τόπων πολλὰ ἀπομάττεσθαι καὶ ὑδάτων καὶ ἀέρος· ⟨καὶ ἀπομάττουσι δὲ⟩ καὶ πόλεων διαφόρων οἰκήσεις καὶ τῶν σωμάτων αἱ κράσεις. Καί τι ἔφαμεν ἔχειν ἐν τῷ παντὶ ὄντες τῆς τοῦ ὅλου ψυχῆς, καὶ παρὰ τῆς περιφορᾶς συνεχωροῦμεν τὸ πάσχειν, ἀλλ' ἀντετίθεμεν ἄλλην ψυχὴν πρὸς ταῦτα καὶ μάλιστα τῇ ἀντιστάσει δεικνυμένην ἄλλην. Τὸ δ' ὅτι εἴσω γεννώμεθα ἐν αὐτῷ, καὶ ἐπὶ τῶν μητέρων φαμὲν ἑτέραν εἶναι οὐ τὴν τῆς μητρὸς τὴν ἐπεισιοῦσαν.

8 Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως ἂν ἔχοι λύσεως καὶ τοῦ τῆς συμπαθείας μὴ ἐμποδίζοντος τὸν λόγον· ἐκ γὰρ τῆς αὐτῆς πᾶσαι οὖσαι, ἐξ ἧς καὶ ἡ τοῦ ὅλου, συμπαθεῖς. Καὶ γὰρ εἴρηται, ὅτι καὶ μία καὶ πολλαί. Περὶ δὲ τοῦ μέρους πρὸς

7 13 lacun. indic. Volkmann, ex. gr. : ὀρθῶς εἴρηται || 20 συνέπεσθαι : συνάπτεσθαι B || 24 καὶ ἀπομάττουσι δὲ coni. Müller.
8 2 ἐκ γὰρ : ὡς γὰρ C Vind, A Marc A.

y a une âme unique et des âmes multiples ; l'on a dit comment c'est un rapport différent de celui des parties au tout ; l'on a parlé aussi en général de la différence des âmes entre elles. Disons brièvement maintenant que la différence qu'elles ont dans le caractère et les actes réfléchis dérive et de leurs corps, et des vies antérieurement vécues ; [Platon] dit en effet que les âmes font choix d'une vie conforme à leurs vies antérieures. Mais, si l'on prend la nature de l'âme en général, on voit entre les âmes les différences indiquées dans les passages où il était parlé d'âmes de deuxième et de troisième rang ; toutes les âmes, était-il dit, sont toutes choses, mais chacune est conforme à la faculté qui, chez elle, exerce son activité ; l'une est unie actuellement aux intelligibles, une autre n'y est unie que par la connaissance, une autre par le désir ; chacune, contemplant des choses différentes, est et devient ce qu'elle contemple. La plénitude et la perfection ne sont pas identiques pour toutes les âmes ; mais puisqu'elles forment un ensemble systématique plein de variété (car il y a une raison unique et totale qui contient multiplicité et variété ; cette raison est comme un être animé présentant une multiplicité de formes), si donc il en est ainsi, les êtres forment un système, et ne sont pas dans une dispersion totale ; le hasard ne règne pas chez eux, puisqu'il ne règne même pas dans les corps ; et le nombre des êtres est, par conséquent, un nombre déterminé. D'autre part, les êtres doivent rester stables ; les intelligibles doivent être identiques à eux-mêmes, et chacun d'eux est un numériquement ; c'est ainsi qu'il est un être déterminé. Dans un corps, les caractères individuels s'écoulent naturellement, parce que sa forme spécifique est adventice ; il n'a jamais de réalité spécifique que par imitation des êtres véritables. Mais les êtres qui ne dérivent pas de la composition d'une forme avec une matière ont leur réalité en une chose numériquement une, qui est dès le principe, qui ne devient pas ce qu'elle n'était pas et ne cessera pas d'être ce qu'elle est ; supposons en effet qu'il y ait un agent qui les produise ; il ne les fera pas avec de la matière [puisqu'ils ne sont pas composés] ; il faut donc qu'il leur apporte quelque chose de sa substance qu'il tire de lui-même ; il y aura donc en lui un changement, selon qu'il produit momentanément plus ou moins ; or, pour quelle raison produit-il à tel moment et non pas toujours de la même façon ? De plus, l'être engendré n'est pas

τὸ ὅλον τῆς διαφορᾶς ὅπως, εἴρηται. Εἴρηται δὲ καὶ ὅλως περὶ διαφορᾶς ψυχῆς καὶ νῦν συντόμως λεγέσθω, ὅτι καὶ παρὰ τὰ σώματα ἂν γένοιτο διαφέρειν καὶ ἐν τοῖς ἤθεσι μάλιστα καὶ ἐν τοῖς τῆς διανοίας ἔργοις ἐκ τῶν προβεβιωμένων βίων. Κατὰ γὰρ τοὺς προβεβιωμένους φησὶ τὰς αἱρέσεις ταῖς ψυχαῖς γίνεσθαι. Εἰ δέ τις φύσιν ψυχῆς ὅλως λαμβάνοι, καὶ ἐν τούτοις εἴρηνται αἱ διαφοραί, ἐν οἷς καὶ δεύτερα καὶ τρίτα ἐλέγετο, καὶ ὅτι πάντα πᾶσαι, κατὰ δὲ τὸ ἐνεργῆσαν ἐν αὐτῇ ἑκάστη· τοῦτο δὲ τὸ τὴν μὲν ἐνοῦσθαι ἐνεργείᾳ, τὴν δὲ ἐν γνώσει, τὴν δὲ ἐν ὀρέξει, καὶ ἐν τῷ ἄλλην ἄλλα βλέπειν καὶ ἅπερ βλέπει εἶναι καὶ γίνεσθαι· καὶ τὸ πλῆρες δὲ ταῖς ψυχαῖς καὶ τέλειον οὐχὶ ταὐτὸν πάσαις. Ἀλλ' εἰ ποικίλον τὸ ὅλον σύνταγμα αὐταῖς — εἷς γὰρ πᾶς λόγος πολὺς καὶ ποικίλος, ὥσπερ ζῷον ψυχικὸν πολλὰς μορφὰς ἔχον —, εἰ δὴ τοῦτο, καὶ σύνταξίς ἐστι, καὶ οὐ διέσπασται τὰ ὄντα ὅλως ἀπ' ἀλλήλων, οὐδὲ τὸ εἰκῇ ἐν τοῖς οὖσιν, ὅπου μηδὲ ἐν τοῖς σώμασι, καὶ ἀριθμόν τινα ἀκόλουθόν ἐστιν εἶναι. Καὶ γὰρ αὖ ἑστάναι δεῖ τὰ ὄντα, καὶ τὰ αὐτὰ τὰ νοητὰ εἶναι, καὶ ἕκαστον ἓν ἀριθμῷ εἶναι· οὕτω γὰρ τὸ τόδε. Τοῖς μὲν γὰρ τῶν σωμάτων τῇ φύσει τοῦ καθέκαστον ῥέοντος ἅτε ἐπακτοῦ τοῦ εἴδους ὄντος τὸ εἶναι κατ' εἶδος ἀεὶ ὑπάρχει μιμήσει τῶν ὄντων, τοῖς δὲ ἅτε οὐκ ἐκ συνθέσεως οὖσι τὸ εἶναί ἐστι ἐν τῷ ὅ ἐστιν ἀριθμῷ ἕν, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ὑπάρχει, καὶ οὔτε γίνεται ὃ μὴ ἦν, οὔτε ὃ ἔστιν οὐκ ἔσται. Ἐπεὶ καὶ εἰ ποιοῦν τι ἔσται αὐτά, ἐκ μὲν ὕλης οὐκ ἄν· εἰ δὲ καὶ τοῦτο, δεῖ τι καὶ ἐξ αὐτοῦ οὐσιῶδες προσθεῖναι· ὥστε μεταβολὴ περὶ αὐτὸ ἐκεῖνο ἔσται, εἰ νῦν πλέον ποιεῖ ἢ ἔλαττον. Καὶ διὰ τί νῦν, ἀλλ'

6 νῦν Ficin Creuzer || 7 μὲν ante ἂν del. Kirchhoff || 8 καὶ ante ἐκ del. Vitringa || 10 ταῖς ψυχαῖς : τῇς ψυχῇς Vind. A || 11 ἐν τούτοις Vitringa : ἐν ταύταις codd. || 13 ἑκάστη Kirchhoff : ἑκάστῃ codd. || τό : τῷ Vat. Marc A || 16 καὶ : καὶ τὸ Vat. Ciz. || 22 καὶ ἀριθμόν : καὶ κατὰ ἀριθμόν Vitringa || 30 ποιοῦν τι : ποιοῦντα A in marg. C.

éternel, puisqu'il a un degré d'être plus ou moins grand ; or l'on suppose l'âme éternelle.

— Mais comment une chose est-elle infinie[1], si elle est fixe? — C'est qu'il s'agit de l'infinité de puissance ; or une puissance peut être infinie sans être divisée à l'infini. Dieu, par exemple, n'est pas un être fini.

Les âmes sont donc chacune ce qu'elles sont, sans recevoir d'ailleurs leurs limites ; chacune a sa quantité, mais une quantité aussi grande qu'elle y prétend ; il ne lui arrive jamais de s'avancer en dehors de ses limites, mais elle pénètre partout dans les corps où sa nature est de pénétrer. Elle ne se sépare jamais d'elle-même, fût-elle dans le doigt ou au bout du pied ; elle est dans tout le corps qu'elle pénètre, par exemple dans chaque partie différente d'une plante, même dans une bouture qu'on en a séparée ; elle est à la fois dans la première plante et dans celle qui en est issue par bouture ; car le corps de l'ensemble est un corps unique, et elle est partout en lui comme en un corps unique.

Si un animal se putréfie, et s'il en dérive plusieurs êtres, l'âme de l'animal n'est plus dans ce corps ; le corps n'est plus apte à la recevoir ; sans quoi il ne serait pas mort. Si les parties du corps disposées par la corruption à engendrer les animaux ont pourtant une âme, c'est qu'il n'est aucun être dont s'éloigne l'âme universelle ; mais tel être est capable de la recevoir, et tel autre ne le peut pas. Les êtres animés nés de la putréfaction n'augmentent d'ailleurs pas le nombre des âmes ; ils dépendent tous de l'âme unique du monde, qui reste en son unité ; de même en nous, quand on coupe des parties de notre corps et que d'autres poussent à leur place, notre âme s'écarte des premières, et se rapproche des secondes, tant que l'âme unique subsiste dans ce corps. Mais, dans l'univers, une âme unique subsiste toujours ; bien que, parmi les choses contenues en cet univers, les unes possèdent une âme et les autres la rejettent, les puissances de l'âme restent les mêmes.

9 Il faut chercher maintenant comment et de quelle manière l'âme vient dans le corps. Ce sujet, autant que le précédent, mérite notre étonnement et notre recherche.

1. Question inattendue : car il n'a pas été dit que l'âme devait être infinie : il faut suppléer l'idée suivante : si l'âme est éternelle,

οὐκ ἀεὶ οὕτως; Καὶ τὸ γενόμενον δὲ οὐκ ἄϊδιον, εἴπερ πλέον καὶ ἔλαττον· κεῖται δὲ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον. Πῶς οὖν ἄπειρον, εἰ στήσεται; Ἢ τῇ δυνάμει τὸ ἄπειρον, ὅτι ἡ δύναμις ἄπειρος, οὐχ ὡς μερισθησομένης εἰς ἄπειρον. Ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς οὐ πεπερασμένος. Καὶ αὗται τοίνυν οὐ πέρατι ἀλλοτρίῳ ἔστιν ἑκάστη ὃ ἔστιν, οἷον τοσαύτη, ἀλλ' αὐτή ἐστιν ὅσον θέλει, καὶ οὐ μή ποτε γένηται προιοῦσα ἔξω αὐτῆς, ἀλλὰ φθάνει μὲν πανταχοῦ, ὃ πέφυκεν αὐτῆς εἰς τὰ σώματα φθάνειν· οὐ μὴν διέσπασται ἀφ' ἑαυτῆς, ὅταν ᾖ καὶ ἐν τῷ δακτύλῳ καὶ ἐν τῷ ποδί. Οὕτω δὴ καὶ ἐν τῷ παντὶ εἰς ὃ ἂν φθάνῃ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ μέρει φυτοῦ καὶ ἀποτετμημένου· ὥστε εἶναι καὶ ἐν τῷ ἐξ ἀρχῆς φυτῷ καὶ τῷ ἀπ' αὐτοῦ τετμημένῳ· ἓν γὰρ τὸ σῶμα τοῦ παντός, καὶ ὡς ἐν ἑνί ἐστιν αὐτοῦ πανταχοῦ. Καὶ σαπέντος δὲ ζῴου εἰ πολλὰ ἐξ αὐτοῦ, ἐκείνη μὲν οὐκέτι ἐστὶν ἡ τοῦ παντὸς ζῴου ψυχὴ ἐν τῷ σώματι· οὐ γὰρ ἔχει αὖ τὸ δεκτικὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ ἂν ἀπέθανε. Τὰ δὲ ἐκ τῆς φθορᾶς ἐπιτηδείως ἔχοντα πρὸς γενέσεις ζῴων, τὰ μὲν τῶνδε, τὰ δὲ τῶνδε, ἴσχει ψυχὴν οὐδενὸς ὄντος ὅτου ἀποστατεῖ, ὄντος δὲ τοῦ μὲν δέχεσθαι, τοῦ δὲ μὴ δέχεσθαι δυναμένου. Καὶ τὰ γινόμενα οὕτως ἔμψυχα οὐ πλείους ἐποίησε ψυχάς· ἐξήρτηται γὰρ τῆς μιᾶς, ἣ μένει μία· ὥσπερ καὶ ἐν ἡμῖν ἀποτεμνομένων τινῶν, ἄλλων δὲ ἀντ' αὐτῶν φυομένων, τῶν μὲν ἀπέστη ἡ ψυχή, τοῖς δὲ προσεγένετο, ἕως ἡ μία μένει. Ἐν δὲ τῷ παντὶ μένει ἀεὶ ἡ μία· τὰ δὲ ἐντὸς τὰ μὲν ἴσχει, τὰ δὲ ἀποτίθεται, τῶν αὐτῶν ψυχικῶν μενόντων.

9 Ἀλλὰ πῶς ἐγγίνεται σώματι ψυχὴ ζητητέον. Τίς ὁ τρόπος καὶ πῶς; Οὐχ ἧττον γὰρ καὶ τοῦτο θαυμάσαι τε καὶ ζητῆσαι ἄξιον. Ἐπεὶ τοίνυν διττὸς ὁ τρόπος τῆς εἰς

42 ἐπὶ τὰ σώματα ante εἰς del. Kirchhoff ‖ 48 πολλὰ : πολλὰ ζῶα EF ‖ 50 οὗ : καὶ B ‖ 52 ὅτου : οὗ C Marc A Vind. A ‖ 55 ᾖ A in marg. Kirchhoff.

Il y a deux manières pour l'âme d'entrer dans un corps. D'abord il peut arriver que l'âme soit déjà dans un corps; elle change alors de corps et elle passe, par exemple, d'un corps aérien ou igné dans un corps terrestre ; si on ne dit pas qu'il y a alors simple changement de corps, c'est que le corps d'où elle entre dans le corps terrestre reste invisible. En second lieu l'âme peut, après un état où elle n'a pas de corps, passer en un corps quelconque; et c'est alors la première fois que l'âme entre en relations avec un corps. Il convient d'examiner, dans ce dernier cas, quelle est l'affection éprouvée par l'âme, au moment où, complétement pure de tout commerce avec le corps, elle prend autour d'elle une substance corporelle.

L'âme de l'univers mérite sans doute d'être considérée la première, ou plutôt il est nécessaire de commencer par elle. Mais il faut bien penser que, si nous concevons cette âme comme entrant dans un corps et comme venant l'animer, c'est dans un but d'enseignement et pour éclaircir notre pensée[1]; car, à aucun moment, cet univers n'a été sans âme; à aucun moment, son corps n'a existé en l'absence de l'âme, et il n'y a jamais eu réellement de matière privée d'ordre ; mais il est possible de concevoir ces termes, l'âme et le corps, la matière et l'ordre, en les séparant l'un de l'autre par la pensée; il est permis d'isoler par la pensée et par la réflexion les éléments de tout composé. Voici la vérité : s'il n'y avait pas de corps, l'âme ne procéderait pas, puisqu'il n'y a pas d'autre lieu où elle soit naturellement. Si elle doit procéder, elle engendre donc pour elle-même un lieu et par conséquent un corps. Or l'âme est en repos ; et son repos est assuré dans le Repos en soi; elle est comme une lumière immense, dont l'éclat, arrivé aux derniers confins, s'est changé en obscurité; l'âme voyant cette obscurité, après qu'elle l'a fait naître, lui a donné une forme; car il ne convenait pas que ce qui approche de l'âme n'eût aucune part à la raison; cette part était aussi grande que l'obscurité pouvait la recevoir; ombre indistincte dans l'ombre provenue de l'âme. Devenu comme une demeure belle et variée, le monde n'est pas détaché de l'auteur qui l'a produit, sans pourtant se communiquer à lui;

elle doit être infinie; mais comment, etc. ? C'est ainsi qu'Aristote raisonne à propos de Dieu, *Met.* Λ, 1073 a, 3-8.

1. Interprétation de la cosmogonie du *Timée* ; Plutarque, *de procreat.*, ch. II.

σῶμα ψυχῆς εἰσόδου — ἡ μὲν γὰρ γίνεται ψυχῇ ἐν σώματι οὔσῃ τῇ τε μετενσωματουμένῃ καὶ τῇ ἐκ σώματος ἀερίνου ἢ πυρίνου εἰς γήινον γινομένῃ, ἣν δὴ μετενσωμάτωσιν οὐ λέγουσιν εἶναι, ὅτι ἄδηλον τὸ ἀφ' οὗ ἡ εἴσκρισις, ἡ δὲ ἐκ τοῦ ἀσωμάτου εἰς ὁτιοῦν σῶμα, ἣ δὴ καὶ πρώτη ἂν εἴη ψυχῇ κοινωνία σώματι — ὀρθῶς ἂν ἔχοι ἐπισκέψασθαι περὶ ταύτης, τί ποτέ ἐστι τὸ γινόμενον πάθος τότε, ὅτε ψυχὴ καθαρὰ οὖσα σώματος πάντη ἴσχει περὶ αὐτὴν σώματος φύσιν. Περὶ μὲν δὴ τῆς τοῦ παντός — ἐντεῦθεν γὰρ ἴσως ἄρξασθαι ⟨ἄξιον⟩, μᾶλλον δὲ ἀναγκαῖον τυγχάνει· δεῖ δὴ τῷ λόγῳ τὴν εἴσοδον καὶ τὴν ἐμψύχωσιν διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν γίνεσθαι νομίζειν. Ἐπεὶ οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἐψύχωτο τόδε τὸ πᾶν, οὐδὲ ἦν ὅτε σῶμα ὑφειστήκει ψυχῆς ἀπούσης, οὐδὲ ὕλη ποτὲ ὅτε ἀκόσμητος ἦν· ἀλλ' ἐπινοῆσαι ταῦτα χωρίζοντας αὐτὰ ἀπ' ἀλλήλων τῷ λόγῳ οἷόν τε. Ἔξεστι γὰρ ἀναλύειν τῷ λόγῳ καὶ τῇ διανοίᾳ πᾶσαν σύνθεσιν. Ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς ὧδε ἔχει· σώματος μὲν μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προέλθοι ψυχή, ἐπεὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἔστιν, ὅπου πέφυκεν εἶναι. Προιέναι δὲ εἰ μέλλοι, γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. Τῆς δὴ στάσεως αὐτῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἱονεὶ ῥωννυμένης οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμψαν ἐπ' ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς σκότος ἐγίγνετο, ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχή, ἐπείπερ ὑπέστη, ἐμόρφωσεν αὐτό. Οὐ γὰρ ἦν θεμιτὸν γειτονοῦντι αὐτῇ λόγου ἄμοιρον εἶναι, οἷον ἐδέχετο τὸ λεγόμενον, ἀμυδρὸν ἐν ἀμυδρῷ τῷ γενομένῳ. Γενόμενος δὴ οἷον οἰκός τις καλὸς καὶ ποικίλος οὐκ ἀπετμήθη τοῦ πεποιηκότος, οὐδ' αὖ ἐκοίνωσεν αὐτὸν αὐτῷ, ἀλλὰ πανταχοῦ πᾶς ἄξιος ἐπιμελείας νομισθεὶς ὠφελίμου μὲν αὐτῷ τῷ εἶναι καὶ τῷ καλῷ, ὅσον δὴ τοῦ εἶναι δυνατὸν ἦν αὐτῷ μεταλαμβάνειν, ἀβλαβοῦς δὲ τῷ

9 13 ἄξιον Vitringa || 16 οὐδὲ ἦν Kirchhoff: οὐδ' ἐνῆν codd. || 31 αὐτῷ Kirchhoff: αὐτῇ codd. || νομισθεὶς ὠφελίμου: ἐνομίσθη ὠφέλιμος Vitringa || 32 αὐτῷ Volkmann: ἑαυτῷ codd. || 33 ἀβλαβοῦς: ἀβλαβὴς Vitringa.

mais tout entier, en toutes ses parties, il est jugé digne de ses soins, qui lui sont utiles en lui donnant l'être et la beauté, dans la mesure où il peut y participer ; mais il n'est pas nuisible à l'être qui le dirige ; car celui-ci demeure en haut tout en l'administrant. Tel est l'univers animé ; il a une âme qui n'est pas à lui, mais qui est pour lui ; il en est dominé et ne la domine pas ; il en est possédé et ne la possède pas. Il est dans l'âme qui le soutient, il n'a rien en lui qui ne participe de cette âme ; il est comme un filet jeté dans la mer ; il vit tout plein d'eau, et il ne peut garder pour lui cette eau dans laquelle il vit ; mais la mer s'étend et le filet s'étend avec elle, aussi loin qu'il le peut ; car chacune de ses parties ne peut être ailleurs que là où elle est située. De même l'âme est assez grande par nature pour embrasser en une même puissance toute la substance corporelle ; elle n'a pas une quantité limitée ; partout où un corps s'étend, elle est là ; s'il n'y avait pas de corps, cela n'affecterait en rien sa grandeur ; car elle resterait ce qu'elle est. L'univers s'étend partout où est l'âme : ses limites sont fixées au point où il peut s'étendre en se maintenant sous la garde de l'âme. L'ombre projetée par l'âme va aussi loin que la raison qui émane d'elle ; et cette raison produit une étendue d'une dimension telle que sa forme a voulu la produire.

10 Après cet exposé, il faut revenir à l'idée que l'univers est éternellement tel qu'il est, et saisir tout à la fois ; ainsi l'air, la lumière et le soleil ; ou la lune, la lumière et le soleil ; ils sont tous trois ensemble, mais l'un [le soleil d'où émane la lumière] est au premier rang, l'autre [la lumière qui émane] au second rang, et l'autre [la lune ou l'air éclairé] au troisième[1] ; imaginons aussi l'âme toujours subsistante, ensuite les choses qui viennent les premières après elle, et celles qui viennent à leur suite ; elles sont comme les dernières lueurs d'un feu, postérieures à lui, et issues de l'obscurcissement de ce dernier feu intelligible qui est l'âme. Puis cette obscurité est éclairée, et il y a comme une forme qui flotte sur ce fond, qui est l'obscurité complète et l'obscurité première ; ce fond ténébreux est ordonné par l'âme selon la raison ; l'âme, dans sa totalité, possède en elle la puissance

1. Image qui implique la constante erreur de Plotin en physique, l'affirmation de la transmission instantanée de la lumière.

ἐφεστηκότι· ἄνω γὰρ μένων ἐπιστατεῖ· ἔμψυχος τῷ τοιούτῳ τρόπῳ, ἔχων ψυχὴν οὐχ αὑτοῦ, ἀλλ' αὐτῷ, κρατούμενος οὐ κρατῶν, καὶ ἐχόμενος ἀλλ' οὐκ ἔχων. Κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτὸν καὶ οὐδὲν ἄμοιρόν ἐστιν αὐτῆς, ὡς ἂν ἐν ὕδασι δίκτυον τεγγόμενον ζῴῃ, οὐ δυνάμενον δὲ αὑτοῦ ποιεῖσθαι ἐν ᾧ ἔστιν· ἀλλὰ τὸ μὲν δίκτυον ἐκτεινομένης ἤδη τῆς θαλάσσης συνεκτέταται, ὅσον αὐτὸ δύναται· οὐ γὰρ δύναται ἀλλαχόθι ἕκαστον τῶν μορίων ἢ ὅπου κεῖται εἶναι. Ἡ δὲ τοσαύτη ἐστὶ τὴν φύσιν, ὅτι μὴ τοσήδε, ὥστε πᾶν τὸ σῶμα καταλαμβάνειν τῷ αὐτῷ, καὶ ὅπου ἂν ἐκταθῇ ἐκεῖνο, ἐκεῖ ἔστι· καὶ εἰ μὴ εἴη δὲ ἐκεῖνο, οὐδὲν ἂν αὐτῇ εἰς μέγεθος μέλοι· ἔστι γὰρ ἥτις ἔστι. Τοσοῦτον γάρ ἐστι τὸ πᾶν, ὅπου ἐστὶν αὐτή, καὶ ὁρίζεται τὸ ὅσον, εἰς ὅσον προιὸν σώζουσαν αὐτὴν αὐτὸ ἔχει. Καὶ τοσαύτη ἐστὶν ἡ σκιά, ὅσος ὁ λόγος ὁ παρ' αὐτῆς. Ὁ δὲ λόγος τοιοῦτος ἦν, ὡς μέγεθος τοσοῦτον ἐργάσασθαι, ὅσον τὸ εἶδος αὐτοῦ ἐβούλετο μέγεθος ἐργάσασθαι.

10 Οὕτω δὴ ἀκούσαντας χρὴ πάλιν ἐπὶ τὸ ἀεὶ οὕτως ἐλθόντας ὁμοῦ λαβεῖν πάντα ὄντα· οἷον τὸν ἀέρα, τὸ φῶς, τὸν ἥλιον, ἢ τὴν σελήνην καὶ τὸ φῶς καὶ πάλιν τὸν ἥλιον ὁμοῦ πάντα, τάξιν δὲ πρώτων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων ἔχοντα, καὶ ἐνταῦθα ψυχὴν ἀεὶ ἑστῶσαν, εἶτα ⟨τὰ⟩ πρῶτα καὶ τὰ ἐφεξῆς, ὡς πυρὸς ἔσχατα εἰς ὕστερον τοῦ πρώτου ἐκ ⟨τῆς⟩ τοῦ ἐσχάτου νοουμένου πυρὸς σκιᾶς, εἶτα ἐπιφωτιζομένου ἅμα καὶ τούτου, ὥστε οἷον εἶδος ἐπιθεῖν τῷ ὑποβληθέντι πρώτῳ γενομένῳ παντάπασιν ἀμυδρῷ. Ἐκοσμεῖτο δὲ κατὰ λόγον ψυχῆς δυνάμει ἐχούσης ἐν

34 ἐφεστηκότι : ἀφεστηκότι EF || 47 τὸ : τῷ AFC ex corr. : αὐτῷ τὸ dubit. Creuzer.

10 2 τὸν ἀέρα — πάλιν τὸν ἥλιον : codicum lectionem restitui ; cf. Gollwitzer, p. 26 || 5 τὰ Kirchhoff || 7 τῆς Volkmann || 9 ὑποβληθέντι Volkmann : ἐπιβληθέντι codd.

d'ordonner ces ténèbres suivant des raisons ; de même les raisons séminales façonnent et informent les animaux qui sont comme de petits mondes. Ce qui est en contact avec l'âme est façonné conformément aux caractères que possède naturellement la substance de l'âme ; mais l'âme agit sans réflexion adventice, et sans attendre d'avoir délibéré et examiné ; une action délibérée ne serait pas une action naturelle, mais impliquerait un art adventice. Or l'art est postérieur à la nature, il l'imite et ne produit que des imitations effacées et sans force, des jouets méprisables, malgré toutes les machines dont il se sert pour les produire. L'âme, par la puissance de son être, est maîtresse des corps, elle les fait naître et les amène à l'état qu'il lui plaît, et ils n'ont pas, au début, le pouvoir de s'opposer à sa volonté. Plus tard, sans doute, ils s'entre-empêchent souvent les uns les autres, et sont ainsi privés d'atteindre la forme propre à laquelle vise la raison en germe dans chacun ; mais d'abord, la forme de l'univers, dans sa totalité, est produite par l'âme ; toutes les choses naissent ensemble sans effort avec leur ordonnance ; et le produit, ne rencontrant pas d'obstacles, possède la beauté. L'âme y a construit des sanctuaires pour les dieux, des demeures pour les hommes, et d'autres objets pour les autres êtres. Qu'est-ce qui doit venir de l'âme, sinon les choses qu'elle a le pouvoir de faire ? Le pouvoir du feu est d'échauffer, et celui d'un autre corps est de refroidir ; mais le pouvoir de l'âme est double ; il s'exerce sur autre chose, ou il s'exerce en elle-même. L'action qui part des êtres inanimés sommeille en quelque sorte, quand elle reste en eux-mêmes ; quand elle s'exerce sur autre chose, elle rend semblable à l'agent ce qui est capable de subir son influence ; c'est d'ailleurs un caractère commun à tout être actif d'amener les autres à leur ressembler. Mais l'action de l'âme, même celle qui reste intérieure à elle-même, est aussi vigilante que celle qui s'exerce sur autre chose. Donc elle fait vivre les choses qui, d'elles-mêmes, ne possèdent pas la vie, et elle les fait vivre d'une vie semblable à la sienne. Vivant dans la raison, elle donne au corps une raison, qui est une image de celle qu'elle possède ; tout ce qu'elle donne au corps est une image de sa vie ; elle donne au corps toutes les formes dont elle possède les raisons ; or elle possède les raisons des dieux comme de toutes choses ; donc le monde contient toutes choses.

αὐτῇ δι' ὅλης δύναμιν κατὰ λόγους κοσμεῖν· οἷα καὶ οἱ ἐν σπέρμασι λόγοι πλάττουσι καὶ μορφοῦσι τὰ ζῷα οἷον μικρούς τινας κόσμους. Ὅ τι γὰρ ἂν ἐφάψηται ψυχῆς, οὕτω ποιεῖται ὡς ἔχει φύσεως ψυχῆς ἡ οὐσία· ἡ δὲ ποιεῖ οὐκ ἐπακτῷ γνώμῃ οὐδὲ βουλὴν ἢ σκέψιν ἀναμείνασα· οὕτω γὰρ ἂν οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατ' ἐπακτὸν τέχνην ἂν ποιοῖ. Τέχνη γὰρ ὑστέρα αὐτῆς καὶ μιμεῖται ἀμυδρὰ καὶ ἀσθενῆ ποιοῦσα μιμήματα, παίγνια ἄττα καὶ οὐ πολλοῦ ἄξια, μηχαναῖς πολλαῖς εἰς εἰδώλων φύσιν προσχρωμένη. Ἡ δὲ οὐσίας δυνάμει κυρία σωμάτων εἰς τὸ γενέσθαι τε καὶ οὕτως ἔχειν ὡς αὐτὴ ἄγει, οὐ δυναμένων τῶν ἐξ ἀρχῆς ἐναντιοῦσθαι τῇ αὐτῆς βουλήσει. Ἐν γὰρ τοῖς ὑστέροις ἄλληλα ἐμποδίζοντα πολλάκις ἀποστερεῖται τοῦ τυχεῖν μορφῆς τῆς οἰκείας, ἣν ὁ λόγος ὁ ἐν σμικρῷ θέλει· ἐκεῖ δὲ γινομένης καὶ τῆς ὅλης μορφῆς ὑπ' αὐτῆς καὶ τάξιν τῶν γενομένων ἅμα ἐχόντων ἀπόνως τὸ γινόμενον καὶ ἀνεμποδίστως καλόν ἐστι. Κατεσκευάσατο δὲ ἐν αὐτῷ τὰ μὲν θεῶν ἀγάλματα, τὰ δὲ ἀνθρώπων οἰκήματα, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις. Τί γὰρ ἔδει γίνεσθαι παρὰ ψυχῆς, ἣ ὧν τὴν δύναμιν εἰς τὸ ποιεῖν ἔχει; Πυρὸς μὲν γὰρ θερμὰ ποιεῖν, καὶ τὸ ψύχειν ἄλλου, ψυχῆς δὲ τὸ μὲν ἐξ αὐτῆς εἰς ἄλλο, τὸ δέ ἐν αὐτῇ. Τοῖς μὲν γὰρ ἀψύχοις τὸ μὲν ἐξ αὐτῶν οἷον εὔδει κείμενον ἐν αὐτοῖς, τὸ δὲ εἰς ἄλλο ὁμοιῶσαι πρὸς αὐτὸ τὸ παθεῖν δυνάμενον. Καὶ κοινὸν δὴ τοῦτο παντὶ τῷ ὄντι εἰς ὁμοίωσιν ἑαυτῷ ἄγειν· ψυχῆς δὲ ἔργον καὶ τὸ ἐν αὐτῇ ἐγρηγορός τι καὶ τὸ εἰς ἄλλο ὡσαύτως. Ζῆν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ποιεῖ, ὅσα μὴ ζῇ παρ' αὐτῶν, καὶ τοιαύτην ζωήν, καθ' ἣν αὐτὴ ζῇ. Ζῶσα οὖν ἐν λόγῳ λόγον δίδωσι τῷ σώματι, εἴδωλον οὗ ἔχει — καὶ γὰρ καὶ εἴδωλον ζωῆς, ὅσον δίδωσι τῷ σώματι — καὶ μορφὰς σωμάτων, ὧν τοὺς λόγους ἔχει· ἔχει δὲ καὶ θεῶν καὶ πάντων. Διὸ πάντα καὶ ὁ κόσμος ἔχει.

|| 24 σμικρῷ: σπέρματι dubit. Volkmann || 26 γινόμενον : γενόμενον EF || 28 οἰκήματα : εἰκονίσματα dub. Creuzer || 29 παρὰ : περὶ E.

11 Les anciens sages qui ont voulu se rendre les dieux présents en construisant des temples et des statues, me paraissent avoir bien vu la nature de l'univers ; ils ont compris qu'il est toujours facile d'attirer l'âme universelle, mais qu'il est particulièrement aisé de la retenir, en construisant un objet disposé à subir son influence et à en recevoir la participation. Or la représentation imagée d'une chose est toujours disposée à subir l'influence de son modèle, elle est comme un miroir capable d'en saisir l'apparence. La nature, avec un art admirable, fait les choses à l'image des êtres dont elle possède les raisons ; ainsi est née chaque chose, raison intérieure à la matière, recevant une forme correspondante à une raison supérieure à la matière ; car la nature la met en contact avec la divinité d'après laquelle elle est engendrée, que l'âme universelle contemple, et d'après laquelle elle se dispose en créant la chose. Il est donc impossible qu'il y ait rien qui ne participe à cette divinité ; mais il est aussi impossible qu'elle descende ici-bas. Oui, il y a une intelligence, qui est le soleil intelligible (nous prendrons en effet le soleil comme exemple)[1] ; immédiatement après lui, il y a une âme dépendante de lui ; cette âme demeure dans le monde intelligible comme l'intelligence elle-même. Elle donne au soleil sensible ses propres limites qui conviennent à ce soleil ; et, par son intermédiaire, s'opère l'union entre le soleil sensible et le soleil intelligible ; elle est comme un interprète qui transmet au soleil sensible les volontés du soleil intelligible, et au soleil intelligible les aspirations du soleil sensible, dans la mesure où il peut parvenir au soleil intelligible par l'intermédiaire de son âme. Car rien n'est loin de rien ; d'autre part, être loin, c'est être différent et être mêlé avec autre chose ; et il y a union dans cette séparation. Ainsi ce sont des dieux, parce qu'ils ne sont jamais séparés des intelligibles ; ils sont liés à l'âme primitive, à celle qui sort en quelque sorte de l'intelligence ; et par cette âme, qui les fait être ce qu'on dit qu'ils sont, ils contemplent l'intelligence vers laquelle l'âme dirige exclusivement ses regards.

1. Cet « exemple » (qui se réfère à l'image du début du chapitre x) a peut-être chez Plotin plus que la valeur d'un simple exemple ; le culte solaire, si répandu de son temps et dont l'empereur Aurélien (270-274) devait faire un culte officiel de l'empire, acquiert, moins d'un siècle plus tard, grâce aux essais de l'empereur

11 Καί μοι δοκοῦσιν οἱ πάλαι σοφοί, ὅσοι ἐβουλήθησαν θεοὺς αὐτοῖς παρεῖναι ἱερὰ καὶ ἀγάλματα ποιησάμενοι, εἰς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἀπιδόντες, ἐν νῷ λαβεῖν ὡς πανταχοῦ μὲν εὐάγωγον ψυχῆς φύσις, δέξασθαί γε μὴν ῥᾴστον ἂν εἴη ἁπάντων, εἴ τις προσπαθές τι τεκτήναιτο ὑποδέξασθαι δυνάμενον μοῖράν τινα αὐτῆς. Προσπαθὲς δὲ τὸ ὁπωσοῦν μιμηθέν, ὥσπερ κάτοπτρον ἁρπάσαι εἶδός τι δυνάμενον. Καὶ γὰρ ἡ τοῦ παντὸς φύσις πάντα εὐμηχάνως ποιησαμένη εἰς μίμησιν ὧν εἶχε τοὺς λόγους, ἐπειδὴ ἕκαστον οὕτως ἐγένετο ἐν ὕλῃ λόγος, ὃς κατὰ τὸν πρὸ ὕλης ἐμεμόρφωτο, συνήψατο τῷ θεῷ ἐκείνῳ, καθ' ὃν ἐγίνετο καὶ εἰς ὃν εἶδεν ἡ ψυχή, καὶ εἶχε ποιοῦσα. Καὶ δὴ οὐχ οἷόν τε ἦν ἄμοιρον αὐτοῦ γενέσθαι, οὐδὲ ἐκεῖνον αὖ κατελθεῖν εἰς τοῦτο. Ἦν δὴ νοῦς ἐκεῖνος ὁ ἐκεῖ ἥλιος — οὗτος γὰρ ἡμῖν γινέσθω παράδειγμα τοῦ λόγου — ἐφεξῆς δὲ τούτῳ ψυχὴ ἐξηρτημένη μένοντος νοῦ μένουσα. Δίδωσι δὲ αὕτη τὰ πέρατα αὐτῆς τὰ πρὸς τοῦτον τὸν ἥλιον τούτῳ τῷ ἡλίῳ, καὶ ποιεῖ διὰ μέσου αὐτῆς κἀκεῖ συνῆφθαι οἷον ἑρμηνευτικὴ γενομένη τῶν τε ἀπ' ἐκείνου εἰς τοῦτον καὶ τῶν τούτου εἰς ἐκεῖνον, ὅσον διὰ ψυχῆς εἰς ἐκεῖνον φθάνει. Οὐ γὰρ μακρὰν οὐδὲ πόρρω οὐδενὸς οὐδὲν καὶ αὖ πόρρω τῇ διαφορᾷ καὶ τῇ μίξει, ἀλλ' [εἶναι ἀφ' ἑαυτοῦ] οὐ τόποις καὶ συνεῖναι χωρὶς ὄν. Θεοὶ δέ εἰσιν οὗτοι τῷ ἀεὶ μὴ ἀποστατεῖν ἐκείνων, καὶ τῇ μὲν ἐξ ἀρχῆς ψυχῇ προσηρτῆσθαι τῇ οἷον ἀπελθούσῃ ψυχῇ, ταύτῃ δέ, ᾗπερ καὶ εἰσὶν ὃ λέγονται, πρὸς νοῦν βλέπειν οὐδαμοῦ ψυχῆς αὐτοῖς ἢ ἐκεῖ βλεπούσης.

11 12 καὶ εἶχε : καὶ ᾧ προσεῖχε dubit. Volkmann || 14 τοῦτο Vitringa : τοῦτον codd. || δὴ : δὲ Kirchhoff || 15 γινέσθω : γίνεσθαι E || 17 δὲ : δὴ EFA Volkmann || 23 ἀλλ' εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ οὐ τόποις locus desperatus : ἀλλ' ἔστιν εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ οὐ τόποις χωριστόν supplet Volkmann ὥστε εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ οὐ τόποις Müller εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ seclusi || 26 εἰσὶν ὃ Kirchhoff : εἰσὶ καὶ ὃ || 27 αὐτοῖς : αὐτῆς AF || ἢ ἐκεῖ : ἢ σώματος ἐκεῖ EF.

12 Et les âmes humaines ? Elles voient leurs images comme dans le miroir de Dionysos, et, d'en haut, elles s'élancent vers elles. Elles ne tranchent pourtant pas leurs liens avec leurs principes, qui sont des intelligences ; elles ne descendent pas avec leur intelligence ; elles vont jusqu'à la terre ; mais leur tête reste fixée au-dessus du ciel. Il arrive pourtant qu'elles descendent assez bas, parce que leur partie intermédiaire est contrainte de donner tous ses soins au corps besogneux jusqu'où elles s'étendent. Mais leur père Zeus a pitié de leur fatigue ; il rend périssables les liens qui les attachent à la peine ; et il leur donne un repos temporaire, en les libérant de leur corps, afin qu'elles puissent, elles aussi, venir dans la région intelligible, où reste éternellement l'âme de l'univers sans se tourner vers les choses d'ici-bas. En effet l'univers possède tout ce qu'il faut pour se suffire à lui-même, et le possédera toujours ; les limites de sa durée sont fixées par des raisons immuables ; au bout d'un temps donné, il revient toujours au même état, dans l'alternance mesurée de ses vies périodiques. Il fait concorder les choses d'ici avec celles de là-bas et les conforme à celles de là-bas ; tout est déterminé par l'assujettissement à une raison unique ; tout y est réglé, aussi bien la descente et la montée des âmes que tout le reste[1]. La preuve, c'est l'accord des âmes avec l'ordre de l'univers ; elles n'agissent pas isolément, mais elles combinent leurs descentes et elles sont en accord avec le mouvement circulaire du monde ; leurs conditions, leurs vies et leurs volontés ont leurs signes dans les figures formées par les planètes et s'unissent pour émettre en quelque sorte un seul thème mélodique [cette pensée serait mieux rendue par les mots *musical* et *harmonieux*][2]. Il n'en pourrait être ainsi, si l'univers n'agissait conformément aux intelligibles et n'avait des passions correspondantes aux mesures des périodes des âmes, de leurs rangs et de leurs

Julien, qui lui-même imite ses maîtres, une liaison particulière avec le néoplatonisme ; comparer ce texte de Plotin avec l'oratio IV de Julien, surtout vol. I, p. 172, éd. Hertlein, qui se réfère au fameux texte de Platon, *République* 508 b, auquel songe aussi Plotin.

1. Accord de la destinée des âmes avec l'ordre universel affirmé par Platon, *Lois*, X, 904 a sqq.

2. Remarque critique d'un grammairien.

12 Ἀνθρώπων δὲ ψυχαὶ εἴδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἷον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὁρμηθεῖσαι, οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ' αὗται τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ. Οὐ γὰρ μετὰ τοῦ νοῦ ἦλθον, ἀλλ' ἔφθασαν μὲν μέχρι γῆς, κάρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ. Πλέον δὲ αὐταῖς κατελθεῖν συμβέβηκεν, ὅτι τὸ μέσον αὐταῖς ἠναγκάσθη, φροντίδος δεομένου τοῦ εἰς ὃ ἔφθασαν, φροντίσαι. Ζεὺς δὲ πατὴρ ἐλεήσας πονουμένας θνητὰ αὐτῶν τὰ δεσμὰ ποιῶν, περὶ ἃ πονοῦνται, δίδωσιν ἀναναύλας ἐν χρόνοις ποιῶν σωμάτων ἐλευθέρας, ἵν' ἔχοιεν ἐκεῖ καὶ αὗται γίνεσθαι, οὗπερ ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ ἀεὶ οὐδὲν τὰ τῇδε ἐπιστρεφομένη. Ὃ γὰρ ἔχει τὸ πᾶν, ἤδη αὔταρκες αὐτῷ καὶ ἔστι καὶ ἔσται κατὰ λόγους ἀεὶ ἑστηκότας ἐν χρόνοις περαινόμενον καὶ κατὰ χρόνους ἀεὶ εἰς τὸ αὐτὸ καθιστάμενον ἐν μέτροις βίων ὡρισμένων, εἰς συμφωνίαν ἄγον μὲν ταῦτα ἐκείνοις καὶ κατ' ἐκεῖνα, τούτων δὲ περαινομένων ὑφ' ἕνα λόγον πάντων τεταγμένων ἔν τε καθόδοις ψυχῶν καὶ ἀνόδοις καὶ εἰς τὰ ἄλλα σύμπαντα. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ τῆς συμφωνίας τῶν ψυχῶν πρὸς τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς τάξιν οὐκ ἀπηρτημένων, ἀλλὰ συναπτουσῶν ἐν ταῖς καθόδοις ἑαυτὰς καὶ μίαν συμφωνίαν πρὸς τὴν περιφορὰν ποιουμένων, ὡς καὶ τὰς τύχας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς προαιρέσεις σημαίνεσθαι τοῖς τῶν ἄστρων σχήμασι καὶ οἷον μίαν τινὰ φωνὴν ἐμμελῶς ἀφιέναι [καὶ τῷ μουσικῶς καὶ ἐναρμονίως μᾶλλον τοῦτο εἶναι ἡνιγμένον]. Τοῦτο δὲ οὐκ ἂν ἦν μὴ τοῦ παντὸς κατ' ἐκεῖνα ποιοῦντος καὶ πάσχοντος ἕκαστα ἐν μέτροις

12 3 ἑαυτῶν : αὐτῶν B || 5 τοῦ οὐρανοῦ : τῶν οὐρανῶν EFA Darm || 13 τούτῳ post ἤδη EF || 15 καθιστάμενον AF Darm Creuzer : καθιστάμενα || 16 ἄγον μὲν Vitringa ex Ficino : ἀγόμενα || 17 τούτων Vitringa : τῶν δὲ || 24 οὐκ ante ἐμμελῶς del. Creuzer || 25 τῷ Vitringa Creuzer : τὸ AF Kirchhoff Müller || καὶ τῷ — ἡνιγμένον a scriba quodam in margine scriptum esse coni. || 26 ἡνιγμένον Vitringa Creuzer : ἡνιγμένος AF ἡνιγμένως Kirchhoff Ciz. Marc A.

vies dans les carrières de différents genres qu'elles parcourent, soit dans le monde intelligible, soit au ciel, soit qu'elles se détournent vers ce lieu inférieur.

L'intelligence, elle, reste tout entière et toujours là-haut, et il n'y a nul moment où elle sorte de ce qui lui appartient : mais, bien que toute logée dans le monde intelligible, elle envoie son influence aux choses d'ici-bas par l'intermédiaire de l'âme. L'âme, placée plus près d'elle, se dispose selon la forme qu'elle reçoit d'elle ; elle communique cette forme aux choses qui lui sont inférieures, tantôt de la même manière [aux astres], tantôt de façon différente selon le temps, avec un cours changeant mais régulier. Elle ne descend pas toujours autant, mais tantôt plus, tantôt moins, même pour un seul et même genre d'êtres animés. Chacune descend en un corps fait pour la recevoir et conforme à sa propre disposition intérieure ; elles sont transportées dans le corps avec lequel elles ont le plus de ressemblance, l'une dans le corps d'un homme, l'autre dans le corps d'une bête, différente pour chacune.

13 L'inévitable nécessité et la justice consistent ainsi en une nature qui commande à chaque âme de se diriger, suivant son rang, vers l'image engendrée, modelée sur sa propre volonté et ses dispositions intimes [1] ; toutes les âmes de cette espèce sont dans le voisinage de l'objet vers lequel les portent leurs dispositions intimes ; au moment voulu, il n'est pas besoin d'un être qui les envoie et qui les conduise, afin qu'elles entrent à tel moment dans tel corps ; le moment venu, elles y descendent spontanément et elles entrent où il faut. Ce moment est différent pour chacune ; mais quand il est arrivé, elle descend, comme à l'appel d'un héraut, dans le corps qui lui est conforme ; c'est à croire qu'elle est alors mue et emportée par une puissance magique d'une attraction irrésistible. C'est de la même manière que s'opère, en chaque animal, le gouvernement de l'âme ; au temps voulu, elle meut et engendre chaque partie ; elle fait pousser la barbe ou les cornes ; elle développe de nouvelles tendances, une floraison qui n'existait pas ; l'âme d'un arbre le gouverne, et chaque événement de sa vie se produit à une époque réglée d'avance.

1. Réponse implicite à un argument d'Aristote, *de anima*, II, 2 fin.

περιόδων καὶ τάξεων καὶ βίων κατὰ γένη διεξόδων, ἃς αἱ ψυχαὶ διεξοδεύουσιν ὁτὲ μὲν ἐκεῖ, ὁτὲ δὲ ἐν οὐρανῷ, ὁτὲ δὲ εἰς τούσδε τοὺς τόπους ἐπιστρεφόμεναι. Νοῦς δὲ πᾶς ἀεὶ ἄνω καὶ οὐ μή ποτε ἔξω τῶν αὑτοῦ γένοιτο ⟨ἂν⟩, ἀλλ' ἱδρυμένος πᾶς ἄνω πέμπει εἰς τὰ τῇδε διὰ ψυχῆς. Ψυχὴ δὲ ἐκ τοῦ πλησίον μᾶλλον κατὰ τὸ ἐκεῖθεν διάκειται εἶδος καὶ δίδωσι τοῖς ὑπ' αὐτήν, ἡ μὲν ὡσαύτως, ἡ δὲ ἄλλοτε ἄλλως, ἴσχουσα ἐν τάξει τὴν πλάνην. Κάτεισι δὲ οὐκ ἀεὶ τὸ ἴσον, ἀλλ' ὁτὲ μὲν πλέον, ὁτὲ δὲ ἔλαττον, κἂν πρὸς τὸ αὐτὸ γένος ᾖ· κάτεισι δὲ εἰς ἕτοιμον ἑκάστη καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως. Ἐκεῖ γὰρ ᾧ ἂν ὁμοιωθεῖσα ᾖ φέρεται, ἡ μὲν εἰς ἄνθρωπον, ἡ δὲ εἰς ζῷον ἄλλη ἄλλο.

13 Τὸ γὰρ ἀναπόδραστον καὶ ἡ δίκη οὕτως ἐν φύσει κρατούσῃ ἰέναι ἕκαστον ἐν τάξει πρὸς ὃ ἐστιν ἕκαστον γενόμενον εἴδωλον προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου, καὶ ἔστιν ἐκεῖ⟨νο⟩ πᾶν ψυχῆς εἶδος ἐκείνου πλησίον, πρὸς ὃ τὴν διάθεσιν τὴν ἐν αὐτῇ ἔχει, καὶ τοῦ τότε πέμποντος καὶ εἰσάγοντος οὐ δεῖ, οὔτε ἵνα ἔλθῃ εἰς σῶμα τότε οὔτε εἰς τοδί, ἀλλὰ καὶ τοῦ ποτὲ ἐνστάντος οἷον αὐτομάτως κάτεισι καὶ εἴσεισιν εἰς ὃ δεῖ· καὶ ἄλλος ἄλλῃ χρόνος, οὗ παραγενομένου οἷον κήρυκος καλοῦντος κάτεισι καὶ εἰσέδυ εἰς τὸ πρόσφορον σῶμα, ὡς εἰκάσαι τὰ γιγνόμενα οἷον δυνάμεσι μάγων καὶ δλκαῖς τισιν ἰσχυραῖς κινεῖσθαί τε καὶ φέρεσθαι· οἷον καὶ ἐφ' ἑνὸς ἑκάστου τελεῖται ἡ τοῦ ζῴου διοίκησις, ἐν χρόνῳ ἕκαστον κινούσης καὶ γεννώσης, οἷον γενειάσεις καὶ φύσεις κεράτων καὶ νῦν πρὸς τάδε ὁρμὰς καὶ ἐπανθήσεις πρότερον οὐκ οὔσας, καὶ τὰς τῶν δένδρων διοικήσεις ἐν προθεσμίαις τακταῖς γιγνομένων.

28 ἃς Creuzer : οὓς codd. || 31 αὑτοῦ : αὐτῶν EF (cum ου in marg.) || ἂν Vitringa || 37 ᾖ : εἴη EF || **13** 4 ἐκεῖνο Kirchhoff : ἐκεῖ || ἐκείνου Creuzer : ἐκεῖνο codd. || 5 ἔχει deest in E || 9 κάτεισι Volkmann : κάτιασι codd. || 16 περὶ ante τὰς del. Volkmann || 17 γιγνομένων : γιγνομένας Vitringa.

La venue des âmes n'est donc pas volontaire, et elles n'ont pas été envoyées ; ou du moins leur volonté ne consiste pas en une volonté de choix ; elles se meuvent vers le corps sans réflexion, comme l'on saute d'instinct, ou comme l'on est porté sans réflexion à désirer le mariage et, parfois, à accomplir de belles actions. Mais tel être a toujours fatalement telle destinée, celle-ci maintenant, et, en un autre moment, une autre [1].

L'intelligence, antérieure au monde, a aussi sa destinée, celle de rester en totalité dans le monde intelligible et d'envoyer ici sa lumière ; chaque rayon est envoyé, assujetti à une loi universelle. Cette loi universelle est innée dans chacun des individus ; elle ne tire pas d'ailleurs que des individus la force de s'accomplir ; elle a été donnée aux individus, et chacun d'eux l'utilise et la porte en lui ; le temps venu, sa volonté arrive par le fait des âmes individuelles qui l'ont en elles ; ce sont ces âmes elles-mêmes qui accomplissent la loi, parce qu'elles la portent en elles ; elles en ont la force, parce que cette loi, logée en elles, pèse en quelque sorte sur elles et leur donne le désir douloureux d'aller où elle leur dit intérieurement d'aller.

14 Par là, notre monde s'éclaire d'un grand nombre de lumières, en s'ornant de toutes ces âmes ; outre sa première organisation, il accueille en lui comme des mondes multiples, venus des dieux intelligibles et des intelligences qui lui donnent des âmes. C'est ainsi, vraisemblablement, qu'il faut interpréter le mythe suivant : Prométhée façonna une femme, et d'autres dieux lui ajoutèrent des parures ; Aphrodité et les Grâces lui donnèrent, et chacun lui fit un don, et on la nomma *Pandore*, parce qu'elle avait reçu des dons (*doron*) et parce que tous (*pantes*) avaient donné [2] ; tous les dieux firent

1. Plotin suit ici l'idée indiquée plus haut chap. XII, 17 d'après Platon : la loi de justice n'est pas différente de la loi naturelle ; Plotin affirme à la fois, comme au huitième traité, la spontanéité et la nécessité de la descente de l'âme dans le corps.

2. Cas, fort rare chez Plotin, de l'interprétation allégorique d'un mythe ; il est emprunté à Hésiode, *Œuvres*, v. 50-94, mais avec de notables divergences : chez Hésiode, c'est Héphaistos qui fabrique Pandore sur l'ordre de Zeus ; de plus c'est à Épiméthée que Pandore est proposée, et Prométhée se borne à donner à son frère le conseil,

Ἴασι δὲ οὔτε ἐκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι, οὔ γε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλὰ ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν, ἢ πρὸς γάμων φυσικὰς προθυμίας, ἢ πρὸς πράξεις τινὲς καλῶν οὐ λογισμῷ κινούμεναι· ἀλλ' εἱμαρμένον ἀεὶ τῷ τοιῷδε τὸ τοιόνδε, καὶ τῷ ⟨μὲν⟩ τοιῷδε τὸ νῦν, τῷ δὲ τὸ αὖθις. Καὶ ὁ μὲν πρὸ κόσμου νοῦς εἱμαρμένην ἔχει τὴν τοῦ μένειν ἐκεῖ ὁπόσον καὶ πέμπειν, καὶ τὸ καθέκαστον τῷ καθόλου ὑποπῖπτον νόμῳ πέμπεται· ἔγκειται γὰρ ἑκάστῳ τὸ καθόλου, καὶ ὁ νόμος οὐκ ἔξωθεν τὴν ἰσχὺν εἰς τὸ τελεσθῆναι ἴσχει, ἀλλὰ δέδοται ἐν αὐτοῖς ⟨τοῖς⟩ χρησομένοις εἶναι καὶ περιφέρουσιν αὐτόν· κἂν ἐνστῇ ὁ χρόνος, καὶ ὃ θέλει γενέσθαι γίνεται τότε ὑπ' αὐτῶν τῶν ἐχόντων αὐτόν, ὥστε αὐτοὺς αὐτὸν τελεῖν ἅτε περιφέροντας καὶ ἰσχύσαντας τῷ ἐν αὐτοῖς αὐτὸν ἱδρῦσθαι, οἷον βρίθοντα εἰς αὐτοὺς καὶ προθυμίαν ἐμποιοῦντα καὶ ᾠδῖνα ἐκεῖ ἐλθεῖν, οὗ δ' ἐν αὐτοῖς ὂν οἷον ἐλθεῖν φθέγγεται.

14 Τούτων δὴ γινομένων φῶτα πολλὰ ὁ κόσμος οὗτος ἔχων καὶ καταυγαζόμενος ψυχαῖς ἐπικοσμεῖται ἐπὶ τοῖς προτέροις ἄλλους κόσμους ἄλλον παρ' ἄλλου κομιζόνενος, παρά τε θεῶν ἐκείνων παρά τε νῶν τῶν ἄλλων ψυχὰς διδόντων· οἷον εἰκὸς καὶ τὸν μῦθον αἰνίττεσθαι, ὡς πλάσαντος τοῦ Προμηθέως τὴν γυναῖκα ἐπεκόσμησαν αὐτὴν καὶ οἱ ἄλλοι θεοί, καὶ Ἀφροδίτην τι δοῦναι καὶ Χάριτας καὶ ἄλλον ἄλλο δῶρον καὶ ὀνομάσαι ἐκ τοῦ δώρου καὶ πάντων τῶν δεδωκότων. Πάντες γὰρ τούτῳ ἔδοσαν

18 οὔ γε Volkmann : οὔτε codd. || 19 ἀλλὰ ὡς : ὡς deest in E || 20 καὶ ὡς ante πρὸς πράξεις del. Müller || 21 κινούμεναι Volkmann : κινούμενα codd. || 22 μὲν Volkmann || 23 πρὸ κόσμου : πρὸς κόσμον A Darm. F (cum corr.) || 27 τοῖς Kirchhoff || χρησομένοις Kirchhoff : χρησαμένοις || 28 καὶ post ἐνστῇ del. Volkmann || 30 περιφέροντας καὶ ἰσχύσαντας τῷ Volkmann : περιφέροντα καὶ ἰσχύσαντα ἐν τῷ codd. περιφέροντας ἰσχύσαντα τῷ Vitringa περιφερονται ἰσχύσαντα τῷ Müller.

14 7 γαῖαν ὕδει φύρειν καὶ ἀνθρώπου ἐνθεῖναι φωνήν, θεαῖς δ' ὁμοίαν τὸ εἶδος post θεοί : Hesiodi verba (*Opera*, 91 sq.) ab erudito quodam inserta recte reiecit Volkmann.

donc un cadeau à cet être façonné par Prométhée qui représente la providence. Le refus que fait Prométhée de ces dons en signifie-t-il pas qu'il vaut mieux choisir la vie intellectuelle? Mais le créateur même de Pandore est enchaîné parce qu'il est en contact avec son ouvrage ; un tel lien vient du dehors, et il est délivré par Hercule, qui représente le pouvoir qu'il garde de s'affranchir. Quoi que l'on pense de cette interprétation, le mythe signifie bien le don divin des âmes qui s'introduisent dans le monde, et il s'accorde avec notre thèse.

15 Donc les âmes se penchent hors du monde intelligible, descendent d'abord dans le ciel et y prennent un corps ; à travers le ciel, elles vont plus ou moins près des corps terrestres, selon qu'elles s'étendent plus ou moins en longueur. Les unes passent du ciel à des corps inférieurs ; les autres entrent d'un corps inférieur dans un autre, parce qu'elles n'ont pas la force de se soulever de terre, toujours tirées vers la terre par leur pesanteur et par l'oubli qui s'est appesanti sur elles. La différence qu'il y a entre elles provient soit des corps où elles ont pénétré, soit de leurs conditions, soit de leurs régimes, soit du caractère différent qu'elles apportent avec elles, soit de toutes de ces raisons, soit de quelques-unes d'entre elles. Les unes soumettent toute leur vie à la fatalité du monde ; d'autres tantôt sont soumises à la fatalité, et tantôt s'appartiennent ; d'autres concèdent au destin tout ce qu'il est nécessaire d'en supporter ; mais quand il s'agit de leurs actions propres, elles ont le pouvoir de s'appartenir à elles-mêmes ; elles vivent d'après une loi autre que le destin, d'après la loi qui embrasse tous les êtres, et elles s'y donnent toutes. Cette loi est faite des raisons séminales qui sont les causes de tous les êtres, des mouvements des âmes et de leurs lois, issues du monde intelligible ; elle est conforme au monde intelligible dont elle tire ses principes, et elle lie à lui toutes les choses qui en sont la conséquence ; elle maintient

qu'il ne suit pas, de refuser le don de Zeus. La première divergence est due à la confusion, sans doute volontaire entre la fabrication de Pandore par Prométhée, et la fabrication de l'homme par le même Prométhée, conçue comme providence de Zeus (Cf. Cornutus, *Abrégé de théologie*, éd. Lang, Teubner, p. 31, 19 sq., où Pandore, épouse d'Épiméthée, paraît sous le nom de la première femme ; Cf. Apollodore, *Bibliothèque* I, 7).

τῷ πλάσματι παρὰ προμηθείας τινὸς γενομένῳ. Ὁ δὲ Προμηθεὺς ἀποποιούμενος τὸ δῶρον αὐτῶν τί ἂν σημαίνοι ἢ τὴν τοῦ ἐν νοητῷ μᾶλλον αἵρεσιν ἀμείνω εἶναι; Δέδεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ποιήσας, ὅτι πως ἐφάπτεται τοῦ γενομένου ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ὁ τοιοῦτος δεσμὸς ἔξωθεν· καὶ ἡ λύσις ἡ ὑπὸ Ἡρακλέους, ὅτι δύναμίς ἐστιν αὐτῷ, ὥστε καὶ ὧς λελύσθαι. Ταῦτα μὲν οὖν ὅπῃ τις δοξάζει, ἀλλ' ὅτι ἐμφαίνει τὰ τῆς εἰς τὸν κόσμον δόσεως, καὶ προσφόδει τοῖς λεγομένοις.

15 Ἴασι δὲ ἐκκύψασαι τοῦ νοητοῦ εἰς οὐρανὸν μὲν πρῶτον καὶ σῶμα ἐκεῖ προσλαβοῦσαι δι' αὐτοῦ ἤδη χωροῦσι καὶ ἐπὶ τὰ γεωδέστερα σώματα, εἰς ὅσον ἂν εἰς μῆκος ἐκταθῶσι. Καὶ αἱ μὲν ἀπ' οὐρανοῦ εἰς σώματα τὰ κατωτέρω, αἱ δὲ ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλα εἰσκρινόμεναι, αἷς ἡ δύναμις οὐκ ἤρκεσεν ἆραι ἐντεῦθεν διὰ βάρυνσιν καὶ λήθην πολὺ ἐφελκομέναις, ὃ αὐταῖς ἐβαρύνθη. Γίγνονται δὲ διάφοροι ἢ σωμάτων εἰς ἃ ἐνεκρίθησαν παραλλαγαῖς ἢ καὶ τύχαις ἢ καὶ τροφαῖς, ἢ αὐταὶ παρ' αὐτῶν τὸ διάφορον κομίζουσιν ἢ πᾶσι τούτοις ἤ τισιν αὐτῶν. Καὶ αἱ μὲν τὰ πάντα ὑποπεπτώκασιν εἱμαρμένῃ τῇ ἐνταῦθα, αἱ δὲ ὁτὲ μὲν οὕτως, ὁτὲ δὲ αὖτῶν, αἱ δὲ ὅσα μὲν ἀναγκαῖα ὑπομεῖναι συγχωροῦσι, δύνανται δὲ ὅσα ἐστὶν αὐτῶν ἔργα αὐτῶν εἶναι, ζῶσαι κατ' ἄλλην τὴν τῶν συμπάντων τῶν ὄντων νομοθεσίαν ἄλλῳ ἑαυτὰς θεσμῷ δοῦσαι. Πέπλεκται δὲ αὕτη ἔκ τε τῶν τῇδε λόγων τε καὶ αἰτίων πάντων καὶ ψυχικῶν κινήσεων καὶ νόμων τῶν ἐκεῖθεν συμφωνοῦσα ἐκείνοις καὶ ἀρχὰς ἐκεῖθεν παραλαβοῦσα καὶ συνυφαίνουσα

10 τινὸς : τινῶν Darm. || 11 Προμήθεως AF (cum επι sup. lin.) Volkmann : Ἐπιμήθεως || 11 ἀποποιούμενος : οὐκ ἀποποιούμενος Vitringa ex Hesiodo || αὐτῶν Volkmann : αὐτοῦ || 12 τὴν τοῦ — μᾶλλον : τὸ — μὴ ἄλλην Vitringa || 15 ὥστε fort. reiciendum Volkmann || αὐτῷ : ἐν αὐτῷ Vind. A Marc A.

15 12 αὐτῶν : τούτων Vitringa αὐτῶν Müller || 16 αἰτίων Kirchhoff : αἰτιῶν.

impérissables toutes les choses qui peuvent se conserver conformes à leurs modèles intelligibles ; elle entraîne les autres où il est dans leur nature d'aller, et, dans la descente des âmes, elle est la cause pour laquelle chacune a une position différente.

16 Les justes châtiments advenus aux méchants doivent être rapportés à cet ordre qui règle toutes choses comme il faut. Mais tous les maux qui arrivent aux gens de bien en dehors de toute justice, comme la punition, la pauvreté, la maladie, ne doivent-ils pas être considérés comme provenant d'une faute antérieure ? Car ces maux, liés au cours des choses et ayant leurs signes, arrivent conformément à la raison de l'univers. Ou bien ne peut-on pas dire que ces événements ne suivent pas de raisons naturelles, qu'ils ne sont pas compris dans les événements antécédents, mais qu'ils en sont des accompagnements ? Par exemple, si une maison s'écroule, celui qui est dessous périt, quel qu'il soit d'ailleurs ; ou bien, si deux choses s'avancent (ou même une seule) d'un mouvement régulier, elles brisent ou écrasent ce qu'elles rencontrent. Peut-être encore, cette injustice n'est-elle pas un mal pour celui qui la subit, si l'on considère son rapport à la liaison salutaire des choses dans l'univers. Peut-être n'est-elle même pas une injustice, et a-t-elle sa justification dans des événements antérieurs. En tout cas, il ne faut pas croire que certains événements seuls soient soumis à l'ordre, tandis que d'autres seraient sans lien et purement arbitraires. Si tout doit arriver selon des causes et des conséquences naturelles, selon une raison unique et un ordre unique, il faut croire que cet ordre et cette liaison s'étendent jusqu'aux plus petits détails. Oui, l'injustice commise par autrui est une injustice pour celui qui l'a commise, et son auteur n'est pas affranchi de sa responsabilité ; mais, saisie dans l'ordre universel, elle n'est pas une injustice dans l'univers, pas même pour celui qui l'a subie : elle est un événement nécessaire. Si celui qui l'a subie est un homme de bien, elle aboutira pour lui à une heureuse issue. Il ne faut pas croire que cet ordre universel ne soit ni divin ni juste ; il distribue exactement à chacun ce qui lui convient ; mais nous ignorons les causes, et cela fournit à notre ignorance les occasions de le blâmer.

τὰ ἑξῆς ἐκείνοις, ἀσάλευτα μὲν τηροῦσα, ὅσα δύναται σώζειν ἑαυτὰ πρὸς τὴν ἐκείνων ἕξιν, τὰ δὲ ἄλλα ᾗ πέφυκε περιάγουσα, ὡς τὴν αἰτίαν ἐν τοῖς κατελθοῦσιν εἶναι οὕτως, ὡς τὰ μὲν ὧδι τεθῆναι, τὰ δὲ ὧδι κεῖσθαι.

16 Τὰ μὲν οὖν γινόμενα τιμωρήματα εἰς τοὺς πονηροὺς μετὰ δίκης τῇ τάξει ἀποδιδόναι προσήκει ὡς κατὰ τὸ δέον ἀγούσῃ· ὅσα δὲ τοῖς ἀγαθοῖς συμβαίνει ἔξω δίκης, οἷον κολάσεις ἢ πενίαι ἢ νόσοι, ἆρα διὰ προτέρας ἁμαρτίας λεκτέον γίνεσθαι; Συμπέπλεκται γὰρ ταῦτα καὶ προσημαίνεται, ὡς καὶ αὐτὰ κατὰ λόγον γίνεσθαι. Ἢ οὐ κατὰ λόγους φυσικοὺς ταῦτα, οὐδ' ἦν ἐν τοῖς προηγουμένοις, ἀλλ' ἑπόμενα ἐκείνοις· οἷον πιπτούσης τινὸς οἰκοδομίας τὸν ὑποπεσόντα ἀποθανεῖν ὁποῖός ποτ' ἂν ᾖ, ἢ καὶ τινων δύο κατὰ τάξιν φερομένων ἢ καὶ ἑνὸς τὸ ἐμπεσὸν τρωθῆναι ἢ πατηθῆναι. Ἢ καὶ τὸ ἄδικον τοῦτο οὐ κακὸν ὂν τῷ παθόντι πρὸς τὴν τοῦ ὅλου χρήσιμον πλοκήν. Ἢ οὐδὲ ἄδικον ἐκ τῶν πρόσθεν ἔχον τὴν δικαίωσιν. Οὐ γὰρ τὰ μὲν δεῖ νομίζειν συντετάχθαι, τὰ δὲ κεχαλάσθαι εἰς τὸ αὐτεξούσιον. Εἰ γὰρ κατ' αἰτίας γίνεσθαι δεῖ καὶ φυσικὰς ἀκολουθίας καὶ κατὰ λόγον ἕνα καὶ τάξιν μίαν, καὶ τὰ σμικρότερα δεῖ συντετάχθαι καὶ συνυφάνθαι νομίζειν. Καὶ τὸ ἄδικον δὴ τὸ παρ' ἄλλου εἰς ἄλλον αὐτῷ μὲν τῷ ποιήσαντι ἄδικον, καὶ οὐκ ἀφείθη αἰτίας ὁ δράσας, συντεταγμένον δ' ἐν τῷ παντὶ οὐκ ἄδικον ἐν ἐκείνῳ οὐδ' εἰς τὸν παθόντα, ἀλλ' οὕτως ἐχρῆν. Εἰ δ' ἀγαθὸς ὁ παθών, εἰς ἀγαθὸν ἢ τελευτὴ τούτων. Δεῖ γὰρ τήνδε τὴν σύνταξιν οὐκ ἀθεεὶ οὐδὲ ἄδικον, ἀλλ' ἀκριβῆ εἰς τὴν τοῦ προσήκοντος ἀπόδοσιν νομίζειν, ἀδήλους δὲ ἔχειν τὰς αἰτίας καὶ τοῖς οὐκ εἰδόσι παρέχειν μέμψεως αἰτίας.

16 4 πενίαι ἢ νόσοι : πενίας ἢ νόσους Vind. A Marc A || 10 δυὸ et ἢ καὶ ἑνός fort. delend. esse putat Müller || 13 ἔχον Vitringa : ἔχοντα codd. ἐχόντων EF || 15 φυσικὰς : φυσικῶς Ciz. ex corr.

17 On peut prouver par le raisonnement suivant, que l'âme, en sortant du lieu intelligible, va d'abord dans le ciel : Si le ciel est ce qu'il y a de meilleur dans le lieu sensible, il est contigu aux derniers des êtres intelligibles ; donc les êtres célestes sont les premiers à recevoir la vie du monde intelligible, à cause de leur plus grande aptitude à y participer ; les choses terrestres sont les dernières, et à cause de leur nature et de leur éloignement de l'être incorporel, elles participent moins de l'âme.

Toutes les âmes illuminent donc le ciel, et lui distribuent ce qu'il y a de multiple en elles, leurs premiers rayons ; le reste des choses est éclairé par les rayons qui viennent ensuite. Certaines âmes descendent ensuite plus bas pour éclairer les régions inférieures ; mais ce n'est pas un bien pour elles de procéder si avant. Supposons en effet un centre, et autour de ce centre un cercle lumineux qui en rayonne ; puis autour de ce cercle, un autre également lumineux, lumière issue de la lumière ; en dehors de ces deux cercles, un troisième qui n'est plus un cercle de lumière, mais qui manque de lumière propre et a besoin d'une lumière étrangère ; supposons qu'il est comme un rouet, ou plutôt comme une sphère qui reçoit sa lumière du second cercle auquel elle est contiguë, et qui n'est éclairée qu'autant qu'elle reçoit cette lumière. Donc, la grande lumière reste immobile en éclairant les choses ; d'elle provient naturellement un rayonnement qui pénètre les choses. Les lumières partielles rayonnent comme elle ; les unes restent immobiles ; mais les autres sont attirées par le reflet brillant produit sur les choses qu'elles éclairent. De plus les choses éclairées exigent tout leur soin ; de même que, sur son vaisseau ballotté par la tempête, le pilote s'applique tout entier au soin du navire et se néglige lui-même au point d'oublier qu'il risque d'être emporté par le naufrage, de même les âmes glissent plus bas qu'il ne faut et perdent de vue leurs intérêts propres ; retenues à leurs corps, elles sont enchaînées par des liens magiques et tout entières possédées par leur sollicitude pour la nature du corps. Si chaque être animé avait, comme l'univers, un corps parfait, complet et inaccessible à la souffrance, l'âme qu'on dit lui être présente ne serait plus auprès de lui, mais elle lui donnerait la vie, tout en demeurant entièrement dans les sommets.

17 Ὅτι δὲ ἐκ τοῦ νοητοῦ εἰς τὴν οὐρανοῦ ἴασιν αἱ ψυχαὶ τὸ πρῶτον χώραν, λογίσαιτο ἄν τις ἐκ τῶν τοιούτων. Εἰ γὰρ οὐρανὸς ἐν τῷ αἰσθητῷ τόπῳ ἀμείνων, εἴη ἂν προσεχὴς τῶν νοητῶν τοῖς ἐσχάτοις. Ἐκεῖθεν τοίνυν ψυχοῦται ταῦτα πρῶτα καὶ μεταλαμβάνει ὡς ἐπιτηδειότερα μεταλαμβάνειν. Τὸ δὲ γεηρὸν ὕστατόν τε καὶ ψυχῆς ἧττον πεφυκὸς μεταλαμβάνειν καὶ τῆς ἀσωμάτου φύσεως πόρρω. Πᾶσαι μὲν δὴ καταλάμπουσι τὸν οὐρανὸν καὶ διδόασιν οἷον τὸ πολὺ αὐτῶν καὶ τὸ πρῶτον ἐκείνῳ, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς ὑστέροις ἐναυγάζονται, αἱ δ' ἐπιπλέον κατιοῦσαι ἐναυγάζουσι μᾶλλον κάτω, αὐταῖς δὲ οὐκ ἄμεινον εἰς πολὺ προιούσαις. Ἔστι γάρ τι οἷον κέντρον, ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων, ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός· ἔξωθεν δὲ τούτων οὐκέτι φωτὸς κύκλος ἄλλος, ἀλλὰ δεόμενος οὗτος οἰκείου φωτὸς ἀπορίᾳ αὐγῆς ἀλλοτρίας. Ἔστω δὲ ῥόμβος οὗτος, μᾶλλον δὲ σφαῖρα τοιαύτη, ἣ δὴ κομίζεται ἀπὸ τῆς τρίτης· προσεχὴς γὰρ αὐτῇ· ὅσον ἐκείνη ἐναυγάζεται. Τὸ μὲν οὖν μέγα φῶς μένον ἐλλάμπει, καὶ διήκει κατὰ λόγον ἐξ αὐτοῦ αὐγή, τὰ δ' ἄλλα συνεπιλάμπει, τὰ μὲν μένοντα, τὰ δ' ἐπιπλέον ἐπισπᾶται τῇ τοῦ ἐλλαμπομένου ἀγλαίᾳ. Εἶτα δεομένων τῶν ἐλλαμπομένων πλείονος φροντίδος, ὥσπερ χειμαζομένων πλοίων κυβερνῆται ἐναπερείδονται πρὸς τὸ πλέον τῇ τῶν νεῶν φροντίδι καὶ ἀμελήσαντες αὐτῶν ἔλαθον, ὡς κινδυνεύειν συνεπισπασθῆναι πολλάκις τῷ τῶν νεῶν ναυαγίῳ, ἔρρεψάν τε πλέον καὶ αὗται καὶ ⟨οὐ προσεῖχον⟩ τοῖς ἑαυτῶν· ἔπειτα δὲ κατεσχέθησαν πεδηθεῖσαι γοητείας δεσμοῖς, σχεθεῖσαι φύσεως κηδεμονίᾳ. Εἰ δ' ἦν τοιοῦτον ἕκαστον ζῷον οἷον καὶ τὸ πᾶν, τέλειον καὶ ἱκανὸν σῶμα καὶ ἀκίνδυνον παθεῖν, καὶ παρεῖναι λεγομένη ψυχὴ οὐκ ἂν παρῆν αὐτῷ, καὶ παρεῖχεν αὐτῷ ζωὴν μένουσα πάντη ἐν τῷ ἄνω.

17 10 ἐναυγάζουσι : ἐναυγάζονται A || 11 μᾶλλον : ἄλλον AEF (cum μᾶλλον in marg.) || 26 οὐ προσεῖχον inser. Müller.

18 — L'âme use-t-elle du raisonnement avant d'entrer dans le corps et après en être sortie ? — Dans sa résidence actuelle, elle emploie le raisonnement, lorsqu'elle est dans l'incertitude, lorsqu'elle est pleine de préoccupations, et surtout lorsqu'elle est affaiblie ; car, avoir besoin de raisonner, c'est le résultat d'un amoindrissement de l'intelligence qui ne se suffit plus à elle-même. De même, dans les arts, le raisonnement intervient, si l'artisan se trouve embarrassé ; tant qu'il n'y a pas de difficulté, l'art agit souverainement. — Mais si, dans le monde intelligible, les âmes n'usent pas du raisonnement, comment peuvent-elles être des âmes raisonnables ? — C'est, pourrait-on dire, qu'elles sont capables de procéder à un examen raisonné si l'occasion leur en est fournie. Au reste il faut, pour l'admettre, prendre le mot raisonnement au sens où nous l'avons pris. Si on entend par raisonnement une disposition intérieure qui dérive toujours de l'intelligence et un acte perpétuellement stable qui est comme le reflet de l'intelligence, il faut dire qu'elles usent du raisonnement, même dans le monde intelligible.

Quant au langage, on ne doit pas davantage estimer que les âmes s'en servent, tant qu'elles sont dans le monde intelligible ou tant qu'elles ont leur corps dans le ciel. Tous les besoins ou les incertitudes qui nous forcent ici-bas à échanger des paroles, n'existent point dans le monde intelligible ; les âmes, agissant d'une manière régulière et conforme à la nature n'ont ni ordres, ni conseils à donner ; elles connaissent tout les unes des autres par simple intelligence. Même ici-bas, sans que les hommes parlent, nous les connaissons par la vue ; mais là-haut, tout corps est pur ; chacun est comme un œil ; rien de caché ni de simulé ; en voyant quelqu'un, l'on connaît sa pensée avant qu'il ait parlé.

Pour les démons et les âmes qui sont en un corps aérien, il n'est pas absurde d'admettre qu'ils usent de la parole ; car ce sont des êtres animés.

19 Est-ce que, dans l'âme, « l'indivisible et le divisible » sont au même endroit, comme s'ils étaient « mélangés » [1] ? Ou bien l'indivisible appartient-il à l'âme autrement et sous un autre rapport que le divisible, et le divisible est-il à la

1. Cette question se réfère à une difficulté d'un texte du *Timée* (35 a) souvent utilisé ; cf. traités I et II.

18 Πότερα δὲ λογισμῷ ψυχὴ χρῆται πρὶν ἐλθεῖν καὶ πάλιν αὖ ἐξελθοῦσα; Ἢ ἐνταῦθα ὁ λογισμὸς ἐγγίνεται ἐν ἀπόρῳ ἤδη οὔσης καὶ φροντίδος πληρουμένης καὶ μᾶλλον ἀσθενούσης· ἐλάττωσις γὰρ νοῦ εἰς αὐτάρκειαν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι· ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς τέχναις ὁ λογισμὸς ἀποροῦσι τοῖς τεχνίταις, ὅταν δὲ μὴ χαλεπὸν ᾖ, κρατεῖ καὶ ἐργάζεται ἡ τέχνη. Ἀλλ' εἰ ἐκεῖ ἄνευ λογισμῶν, πῶς ἂν ἔτι λογικαὶ εἶεν; Ἢ ὅτι δύνανται, εἴποι τις ἄν, ὅταν περιστάσεως εὐπορῶσι, διασκοπῆσαι. Δεῖ δὲ τὸν λογισμὸν λαβεῖν τὸν τοιοῦτον· ἐπεὶ εἴ τις λογισμὸν λαμβάνει τὴν ἐκ νοῦ ἀεὶ γινομένην καὶ οὖσαν ἐν αὐταῖς διάθεσιν καὶ ἐνέργειαν ἑστῶσαν καὶ οἷον ἔμφασιν οὖσαν, εἶεν ἂν κἀκεῖ λογισμῷ χρώμεναι. Οὐδὲ δὴ φωναῖς, οἶμαι, χρῆσθαι νομιστέον ἐν μὲν τῷ νοητῷ οὔσας, σώματα δ' ἐχούσας ἐν οὐρανῷ. Καὶ πάμπαν ὅσα μὲν διὰ χρείας ἢ δι' ἀμφισβητήσεις διαλέγονται ἐνταῦθα, ἐκεῖ οὐκ ἂν εἴη, ποιοῦσαι δὲ ἐν τάξει καὶ κατὰ φύσιν ἕκαστα οὐδ' ἂν ἐπιτάττοιεν οὐδ' ἂν συμβουλεύοιεν, γινώσκοιεν δ' ἂν καὶ τὰ παρ' ἀλλήλων ἐν συνέσει. Ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα πολλὰ σιωπώντων γινώσκομεν δι' ὀμμάτων· ἐκεῖ δὲ καθαρὸν πᾶν σῶμα καὶ οἷον ὀφθαλμὸς ἕκαστος καὶ οὐδὲν δὲ κρυπτὸν οὐδὲ πεπλασμένον, ἀλλὰ πρὶν εἰπεῖν ἄλλῳ ἰδὼν ἐκεῖνος ἔγνω. Περὶ δὲ δαιμόνων καὶ ψυχῶν ἐν ἀέρι φωνῇ χρῆσθαι οὐκ ἄτοπον· ζῷα γὰρ τοιάδε.

19 Πότερα δὲ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ τὸ ἀμέριστον καὶ μεριστὸν ὥσπερ κραθέντων, ἢ ἄλλη μὲν καὶ κατ' ἄλλο τὸ ἀμέριστον, τὸ δὲ μεριστὸν οἷον ἐφεξῆς καὶ ἕτερον

18 4 τὸ λογισμοῦ : τῷ λογισμῷ A Darm. E prima a manu F id. || 9 εὐπορῶσι : ἀπορῶσι Volkmann || εὐπορῶσι διασκοπῆσαι : εὐπορῆσαι διασκοποῦσαι AC εὐποροῦσαι διασκοποῦσαι E Vind. A εὐποροῦσαι διασκοπῆσαι F || 15 καὶ πάμπαν post οὔσας in codd. transposuit Vitringa || 19 γινώσκομεν Kirchhoff : γιγνώσκοιμεν || 20 τὸ post πᾶν del. Kirchhoff || 22 περὶ δὲ — τοιάδε interpol. esse putauit Heinemann, p. 95.

suite de l'indivisible, et forment-ils deux parties différentes de l'âme, au sens où nous disons que la partie raisonnable est différente de la partie irrationnelle ? On peut le savoir en comprenant dans quel sens nous prenons chacun des deux termes. Platon dit « indivisible » sans plus ; mais il ne parle pas du « divisible » sans plus, mais de « l'essence qui devient (et non pas qui est devenue) divisible dans les corps ». Il faut donc voir de quelle âme la nature corporelle a besoin pour vivre et ce qui, dans l'âme, doit être présent partout à l'ensemble du corps. Puisque la faculté de sentir s'exerce toute et partout, c'est qu'elle arrive à se diviser ; si elle est partout, c'est, pourrait-on dire, parce qu'elle est à l'état de division ; pourtant, puisque partout elle se manifeste tout entière, on ne peut pas dire absolument qu'elle se trouve divisée, mais seulement qu'elle « devient divisible dans les corps ». Si l'on objectait qu'il y a bien une division de ce genre dans la sensation du toucher mais non pas dans les autres sensations, il faut répondre qu'elle existe aussi dans les autres ; car, puisque c'est le corps qui prend part à ces sensations, il faut bien qu'elles se divisent aussi, mais avec une extension moindre que dans le toucher. La faculté végétative et la faculté de croître se divisent dans les mêmes conditions. Et si la faculté de désirer est dans le foie, les passions généreuses dans le cœur, la même thèse est vraie de ces facultés ; mais peut-être le corps ne reçoit pas ces facultés dans ce mélange matériel ; il les reçoit sans doute d'une autre manière et elles dérivent de quelqu'une des choses qu'il a reçues auparavant [de l'âme]. Quant à la réflexion et à l'intelligence, elles ne se communiquent pas au corps ; leurs fonctions ne s'accomplissent pas par l'intermédiaire d'un organe corporel ; et le corps est un obstacle, si on veut l'employer dans les recherches de la pensée.

Donc l'indivisible et le divisible sont chacun un ; leur mélange ne consiste pas à former un seul être ; mais ils forment un tout fait de deux parties distinctes dont chacune reste pure et séparée de l'autre dans son opération.

Pourtant, si la partie qui devient divisible dans les corps, reçoit de la puissance supérieure un caractère d'indivisibilité, c'est le même être qui peut être à la fois indivisible et divisible, comme si un mélange s'était fait entre lui et la puissance d'en haut venue jusqu'à lui.

μέρος αὐτῆς, ὥσπερ τὸ μὲν λογιζόμενόν φαμεν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλογον ἄλλο; Γνωσθείη δ' ἂν ληφθέντος τί λέγομεν ἑκάτερον. Ἀμέριστον μὲν οὖν ἁπλῶς εἴρηται αὐτῷ, μεριστὸν δὲ οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ περὶ τὰ σώματά φησι γινομένην μεριστὴν καὶ ταύτην οὐ γεγενημένην. Τὴν δὴ σώματος φύσιν ὁρᾶν δεῖ πρὸς τὸ ζῆν οἵας ψυχῆς προσδεῖται, καὶ ὅ τι δεῖ τῆς ψυχῆς παντὸς τῷ σώματι καὶ ὅλῳ παρεῖναι. Πᾶν μὲν δὴ τὸ αἰσθητικόν, εἴπερ διὰ παντὸς αἰσθήσεται, ἀφικνεῖται πρὸς τὸ μερίζεσθαι· παντὸς μὲν γὰρ ὃν μεμερίσθαι ἂν λέγοιτο· ὅλον δὲ παντὸς φαινόμενον οὐ μεμερίσθαι ἂν παντελῶς λέγοιτο, περὶ δὲ τὰ σώματα γίνεσθαι μεριστόν. Εἰ δέ τις λέγοι ἐν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι μηδὲ μεμερίσθαι, ἀλλ' ἢ μόνον ἐν τῇ ἁφῇ, λεκτέον ὅτι καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις· εἴπερ ⟨γὰρ⟩ σῶμά ἐστι τὸ μεταλαμβάνον, ἀνάγκη οὕτω μερίζεσθαι, ἔλαττον δὲ ἢ ἐν τῇ ἁφῇ. Καὶ δὴ καὶ τὸ φυτικὸν αὐτῆς καὶ τὸ αὐξητικὸν ὡσαύτως· καὶ εἰ περὶ τὸ ἧπαρ ἡ ἐπιθυμία, τὸ δὲ περὶ τὴν καρδίαν ὁ θυμός, ὁ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τούτων. Ἀλλ' ἴσως ταῦτα οὐ παραλαμβάνει ἐν ἐκείνῳ τῷ μίγματι, ἴσως δὲ ἄλλον τρόπον καὶ ἔκ τινος τῶν παραληφθέντων ταῦτα. Λογισμὸς δὲ καὶ νοῦς οὐκέτι σώματι δίδωσιν αὐτά· καὶ γὰρ τὸ ἔργον αὐτῶν οὐ δι' ὀργάνου τελεῖται τοῦ σώματος· ἐμπόδιον γὰρ τοῦτο, εἴ τις αὐτῷ ἐν ταῖς σκέψεσι προσχρῷτο. Ἄλλο ἄρα ἑκάτερον τὸ ἀμέριστον καὶ μεριστόν, καὶ οὐχ ὡς ἓν κραθέντα, ἀλλ' ὡς ὅλον ἐκ μερῶν ἑκατέρου καθαροῦ καὶ χωρὶς τῇ δυνάμει. Εἰ μέντοι καὶ τὸ περὶ τὰ σώματα γινόμενον μεριστὸν ἐκ τῆς ἐπάνω δυνάμεως ἔχει τὸ ἀμέριστον, δύναται τὸ αὐτὸ τοῦτο ἀμέριστον καὶ μεριστὸν εἶναι, οἷον κραθὲν ἐξ αὐτοῦ τε καὶ τῆς εἰς αὐτὸ ἐλθούσης ἄνωθεν δυνάμεως.

19 5 ἄλλο post ἄλογον deest in EF || 11 δὴ : δεῖ fortasse Creuzer || 12 ἀφικνεῖται : ἀφικνεῖσθαι codd. || 17 γὰρ Kirchhoff || 20 ἡ ἐπιθυμία et ὁ θυμός del. Kirchhoff || 24 ταῦτα post οὐκέτι del. Kirchhoff || 31 ἐκ : παρὰ ABE Ciz. Vat. F sup. lin.

20 Les facultés de l'âme et tout ce qu'on appelle encore les parties de l'âme sont-elles dans un lieu ? Ou peut-on dire que les premières ne sont pas dans un lieu et que les autres y sont ? Ou bien aucune n'est-elle dans le lieu ? Voilà ce qu'il convient de savoir. — Si nous ne déterminons pas un lieu pour chacune des parties de l'âme, et si nous ne les mettons pas plus dedans que dehors, nous ferons du corps un être inanimé, et nous nous demanderons comment peuvent se produire les opérations de l'âme qui se font par des organes corporels. Et si nous n'attribuons un lieu qu'à certaines parties de l'âme, il semble que nous ne mettrons pas en nous celles à qui nous n'en attribuons pas ; d'où il suit que nous n'aurons pas en nous notre âme tout entière.

D'une manière générale, il faut dire que ni les parties de l'âme ni l'âme tout entière ne sont dans les corps comme en un lieu. En effet le lieu est un contenant, et il contient un corps ; le corps est là où est chacune de ses portions, et il ne peut être tout entier en un point quelconque de son lieu. De plus l'âme n'est pas un corps, et elle contient plutôt qu'elle n'est contenue.

Elle n'est pas davantage dans le corps comme dans un vase ; que le corps contienne l'âme comme un vase ou comme un lieu, le corps serait sans âme ; à moins pourtant que l'âme, repliée sur elle-même en lui, ne l'anime par une transmission de proche en proche ; mais alors, tout ce que le vase recevrait serait autant de perdu pour l'âme.

De plus le lieu, au sens propre, est une chose incorporelle et non un corps ; qu'a-t-il besoin de l'âme ? De plus le corps approcherait bien de l'âme par ses extrémités, mais non par lui-même. Il y a encore bien d'autres raisons qui s'opposent à ce que l'âme soit dans le corps comme dans un lieu. Car son lieu serait alors transporté avec elle, et l'on aura quelque chose qui transporte son lieu. Si d'ailleurs on conçoit le lieu comme un intervalle, la thèse que l'âme est dans le corps comme en un lieu est encore moins admissible ; car l'intervalle est nécessairement vide ; or le corps n'est pas vide (est vide sans doute ce en quoi est le corps, de sorte que c'est le corps qui est dans le vide).

L'âme n'est pas non plus dans le corps comme dans un sujet ; car ce qui est en un sujet est une affection de ce sujet, par exemple la couleur ou la forme, tandis que l'âme est séparée.

20 Εἰ δὲ καὶ ἐν τόπῳ ταὐτά τε καὶ τὰ ἄλλα τῆς ψυχῆς λεγόμενα μέρη, ἢ ταῦτα μὲν ὅλως οὐκ ἐν τόπῳ, τὰ δὲ ἄλλα ἐν τόπῳ καὶ ποῦ, ἢ ὅλως οὐδέν, ἐπιστῆσαι προσήκει. Εἴτε γὰρ μὴ ἀφοριοῦμεν ἑκάστοις τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τόπον τινὰ οὐδαμοῦ οὐδὲν θέντες, οὐ μᾶλλον εἴσω τοῦ σώματος ἢ ἔξω ποιοῦντες, ἄψυχον αὐτὸ ποιήσομεν, τά τε δι' ὀργάνων σωματικῶν ἔργα ὅπῃ γίγνεσθαι προσήκει εἰπεῖν ἀπορήσομεν, εἴτε τοῖς μέν, τοῖς δ' οὔ, οἷς μὴ δίδομεν, οὐκ ἐν ἡμῖν αὐτὰ ποιεῖν δόξομεν, ὥστε μὴ πᾶσαν ἡμῶν τὴν ψυχὴν ἐν ἡμῖν εἶναι. Ὅλως μὲν οὖν οὐδὲν τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν οὐδὲ πᾶσαν φατέον ὡς ἐν τόπῳ εἶναι τῷ σώματι· περιεκτικὸν μὲν γὰρ ὁ τόπος καὶ περιεκτικὸν σώματος, καὶ οὗ ἕκαστον μερισθέν ἐστιν, ἔστιν ἐκεῖ, ὡς μὴ ὅλον ἐν ὁτῳοῦν εἶναι· ἡ δὲ ψυχὴ οὐ σῶμα, καὶ οὐ περιεχόμενον μᾶλλον ἢ περιέχον. Οὐ μὴν οὐδ' ὡς ἐν ἀγγείῳ· ἄψυχον γὰρ ἂν γένοιτο τὸ σῶμα, εἴτε ὡς ἀγγεῖον, εἴτε ὡς ὁ τόπος περιέχει· εἰ μὴ ἄρα διαδόσει τινὶ αὐτῆς οὔσης πρὸς αὐτὴν συνηθροισμένης καὶ ἔσται, ὅσον μετέλαβε τὸ ἀγγεῖον, τοῦτο ἀπολωλὸς αὐτῆ. Ὁ δὲ τόπος ὁ κυρίως ἀσώματος καὶ οὐ σῶμα· ὥστε τί ἂν δέοιτο ψυχῆς; Καὶ τὸ σῶμα τῷ πέρατι αὐτοῦ πλησιάσει τῇ ψυχῇ, οὐχ αὑτῷ. Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα ἐναντιοῖτο ἂν πρὸς τὸ ὡς ἐν τόπῳ εἶναι. Καὶ γὰρ συμφέροιτο ἂν ἀεὶ ὁ τόπος, καὶ αὐτό τι ἔσται τὸν τόπον αὐτὸν περιφέρον. Ἀλλ' οὐδ' εἰ ὁ τόπος διάστημα εἴη, πολὺ μᾶλλον οὐκ ἂν εἴη ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι. Τὸ γὰρ διάστημα κενὸν εἶναι δεῖ· τὸ δὲ σῶμα οὐ κενόν, ἀλλ' ἴσως ἐν ᾧ τὸ σῶμα ἔσται, ὥστε ἐν τῷ κενῷ τὸ σῶμα. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς ἐν ὑποκειμένῳ ἔσται τῷ σώματι· τὸ γὰρ ἐν ὑποκειμένῳ πάθος τοῦ ἐν ᾧ, ὡς χρῶμα καὶ σχῆμα, καὶ χωριστὸν ἡ ψυχή. Οὐ μὴν οὐδ' ὡς μέρος ἐν ὅλῳ· οὐ γὰρ μέρος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος. Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς ἓν

20 4 ἀφοριοῦμεν : ἀφαιροῦμεν AF (cum correct.) || μερῶν Volkmann || 22 ἂν Kirchhoff : αὖτῳ codd. quod abest in B Ciz. Vat. || ὡς : καὶ EF.

Elle n'y est pas non plus comme une partie dans un tout; car l'âme n'est point une partie du corps. Si l'on disait : elle est une partie de ce tout qui est un animal, d'abord la même question subsisterait. De quelle manière est-elle dans le tout ? Elle n'y est point comme le vin est dans l'amphore, ni comme l'amphore ou quelque autre objet sont en eux-mêmes.

Elle n'est pas non plus dans le corps comme un tout dans ses parties ; car il est ridicule de dire que l'âme est un tout dont le corps serait les parties.

Elle n'y est point comme une forme dans une matière. Car la forme qui est dans une matière n'en est point séparée ; et elle est postérieure à la matière, qui existe avant elle. De plus l'âme produit la forme dans la matière ; elle est donc différente de la forme. Et si l'on dit : elle n'est pas une forme née dans la matière, mais une forme séparée, on ne voit pas encore comment cette forme est dans le corps.

En quel sens donc tout le monde dit-il que l'âme est dans le corps ? L'âme est invisible, et le corps est visible ; en voyant le corps, nous comprenons qu'il est animé, parce qu'il se meut et parce qu'il sent ; nous disons alors qu'il a une âme. De là suit que nous disons que l'âme est dans le corps lui-même. Mais si l'âme était visible et sensible, si nous la voyions, pénétrée partout de vie, allant jusqu'aux extrémités du corps, nous ne dirions plus que l'âme est dans le corps ; nous dirions que le corps est l'accessoire dans le principal, le contenu dans le contenant, le fluent dans ce qui ne s'écoule pas.

21 Que dirons-nous donc si quelqu'un, sans rien affirmer lui-même, nous pose les questions suivantes ? De quelle manière l'âme est-elle présente au corps ? Y est-elle tout entière de la même manière, ou chacune de ses parties y est-elle d'une manière différente ? Aucune des manières d'être en quelque chose, que nous avons examinées, n'exprime convenablement le rapport de l'âme et du corps ; mais l'on dit que l'âme est dans le corps comme un pilote dans son navire. La comparaison est bonne pour expliquer que l'âme est séparable du corps ; mais elle ne tire pas au clair le mode d'union qui fait l'objet de notre recherche. En tant que passager, elle est dans le corps par accident ; en tant que pilote

ὅλῳ μέρος τῷ ζῴῳ, πρῶτον μὲν ἡ αὐτὴ ἂν μένοι ἀπορία, πῶς ἐν ὅλῳ· οὐ γὰρ δὴ ὡς ἐν τῷ ἀμφορεῖ τοῦ οἴνου ὁ οἶνος, ἢ ὡς ὁ ἀμφορεύς, οὐδ' ἧ καὶ αὐτό τι ἐν αὐτῷ ἔσται. Ἀλλ' οὐδὲ ὡς ὅλον ἐν τοῖς μέρεσι· γελοῖον γὰρ τήν μὲν ψυχὴν ὅλον λέγειν, τὸ δὲ σῶμα μέρη. Ἀλλ' οὐδὲ ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ· ἀχώριστον γὰρ τὸ ἐν ὕλῃ εἶδος, καὶ ἤδη ὕλης οὔσης ὕστερον τὸ εἶδος. Ἡ δὲ ψυχὴ τὸ εἶδος ποιεῖ ἐν τῇ ὕλῃ ἄλλη τοῦ εἴδους οὖσα. Εἰ δὲ οὐ τὸ γενόμενον εἶδος, ἀλλὰ τὸ χωριζόμενον φήσουσι, πῶς τοῦτο τὸ εἶδος ἐν τῷ σώματι οὔπω φανερόν· [καὶ χωριστὸν ἡ ψυχή]. Πῶς οὖν ἐν τῷ σώματι ἡ ψυχή λέγεται πρὸς πάντων; Ἡ ἐπειδὴ οὐχ ὁρατὸν ἡ ψυχή, ἀλλὰ τὸ σῶμα· σῶμα οὖν ὁρῶντες, ἔμψυχον δὲ συνιέντες, ὅτι κινεῖται καὶ αἰσθάνεται, ἔχειν φαμὲν ψυχὴν αὐτό. Ἐν αὐτῷ ἄρα τῷ σώματι τὴν ψυχὴν εἶναι ἀκολούθως ἂν λέγοιμεν. Εἰ δέ γε ὁρατὸν ἡ ψυχὴ καὶ αἰσθητὸν ἦν περιειλημμένον πάντη τῇ ζωῇ καὶ μέχρις ἐσχάτων ἰοῦσα εἰς ἴσον, οὐκ ἂν ἔφαμεν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι, ἀλλ' ἐν τῷ κυριωτέρῳ τὸ μὴ τοιοῦτον, καὶ ἐν τῷ συνέχοντι τὸ συνεχόμενον, καὶ ἐν τῷ μὴ ῥέοντι τὸ ῥέον.

21 Τί οὖν; Πῶς πάρεστιν εἴ τις ἐρωτῴη μηδὲν αὐτὸς λέγων ὅπως, τί ἐροῦμεν; Καὶ εἰ ὁμοίως πᾶσα, ἢ ἄλλο μέρος ἄλλως, τὸ δ' ἄλλως; Ἐπεὶ τοίνυν τῶν νῦν λεγομένων τρόπων τοῦ ἔν τινι οὐδεὶς φαίνεται ἐπὶ τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα ἁρμόττων, λέγεται δὲ οὕτως ἐν τῷ σώματι εἶναι ἡ ψυχή, ὡς ὁ κυβερνήτης ἐν τῇ νηΐ, πρὸς μὲν τὸ χωριστὴν δύνασθαι εἶναι τὴν ψυχὴν καλῶς εἴρηται, τὸν μέντοι τρόπον, ὃν νῦν ἡμεῖς ζητοῦμεν, οὐκ ἂν πάνυ παραστήσειεν. Ὡς μὲν γὰρ πλωτὴρ κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη ἐν

35 οὐδὲ ὡς : οὐδὲ ὅλου ὅλως ὡς E || 36 ὅλον : ὅλην Kirchhoff || 41 καὶ — ψυχή seclus. Volkmann : cf. l. 30 || 48 ἰοῦσα Volkmann : οὖσα.

21 5 τῷ deest in F || 8 ὃν Volkmann : ὡς.

comment y est-elle[1] ? Le pilote n'est pas dans tout le navire, comme l'âme est dans tout le corps. Faut-il dire que l'âme est dans le corps comme l'art est dans un instrument, par exemple comme l'art du pilote serait dans un gouvernail, si ce gouvernail était animé et s'il possédait un art intérieur qui lui donnât l'impulsion. En réalité la différence est grande, puisque l'art reste extérieur à l'instrument. Concevons pourtant l'âme sur le modèle d'un pilote dont l'âme pénétrerait son gouvernail ; qu'elle soit dans le corps comme dans son instrument naturel ; ainsi, elle le meut selon sa volonté. Est-ce que nous avançons ainsi vers la solution ? Non, car on ne sait pas encore comment l'âme est dans son instrument ; et, bien que ce mode d'union soit différent des précédents, nous voulons encore découvrir la vérité ou en approcher de plus près.

22 Est-ce qu'il faut dire : l'âme est présente dans le corps comme le feu est présent dans l'air ? Le feu, bien que présent dans l'air, n'y est pas présent ; le pénétrant partout, il n'y est pas mélangé ; la feu reste immobile, et l'air s'écoule ; lorsque l'air sort de la région éclairée par la lumière, il en part sans rien en garder ; tant qu'il est sous son rayonnement, il reste éclairé ; si bien qu'alors il vaut mieux dire : l'air est dans la lumière, plutôt que : la lumière est dans l'air. C'est pourquoi Platon a raison, lorsqu'il s'agit de l'univers, de mettre non pas l'âme dans le corps, mais le corps dans l'âme ; il y a, dit-il, une partie de l'âme dans laquelle est le corps, et une partie où il n'y a pas de corps ; car il y a des puissances de l'âme dont il n'a évidemment pas besoin pour vivre[2]. On doit dire la même chose des autres âmes. Il faut dire en effet qu'il n'est pas d'autres puissances présentes au corps, que celles qui lui sont nécessaires ; et elles lui sont présentes sans être logées en lui ni dans ses parties ; par exemple la puissance sensitive est présente à toutes

1. C'est un des derniers sujets dont s'occupa Plotin dans *Ennéade* I, 1, 3, où il songe, comme ici, aux difficultés du texte de Platon, *Alcibiade* 130 a, qui compare en effet le corps à un instrument dont use l'âme.

2. Platon, *Timée* 34 b ; la fin de la phrase est un commentaire du mot de Platon d'après qui Dieu, non content d'étendre l'âme à travers le corps, « l'étend même au delà de lui et en enveloppe tous les

αὐτῷ, ὡς δὲ κυβερνήτης πῶς; Οὐδὲ γὰρ ἐν πάσῃ τῇ νηΐ, ὥσπερ ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι. Ἀλλ' ἆρα οὕτω φατέον, ὡς ἡ τέχνη ἐν τοῖς ὀργάνοις, οἷον ἐν τῷ οἴακι, εἰ ἔμψυχος ὁ οἴαξ ἦν, ὥστε κυβερνητικὴν εἶναι ἔνδον τὴν κινοῦσαν τεχνικῶς; Νῦν δὲ τούτῳ διαλλάττει, ὅτι ἔξωθεν ἡ τέχνη. Εἰ οὖν κατὰ τὸ παράδειγμα τὸ τοῦ κυβερνήτου τοῦ ἐνδύντος πρὸς τὸν οἴακα θείμεθα τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι ὡς ἐν ὀργάνῳ φυσικῷ — κινεῖ γὰρ οὕτως αὐτὸ ἐν οἷς ἂν ἐθέλῃ ποιεῖν — ἆρ' ἄν τι πλέον ἡμῖν πρὸς τὸ ζητούμενον γένοιτο; Ἢ πάλιν ἀπορήσομεν πῶς ἐστιν ἐν τῷ ὀργάνῳ, καίτοι τρόπος οὗτος ἕτερος τῶν πρόσθεν· ἀλλ' ὅμως ἔτι ποθοῦμεν ἐξευρεῖν καὶ ἐγγυτέρω προσελθεῖν.

22 Ἆρ' οὖν οὕτω φατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῇ, παρεῖναι αὐτήν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι; Καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο παρὸν οὐ πάρεστι καὶ δι' ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται καὶ ἔστηκε μὲν αὐτό, ὁ δὲ παραρρεῖ· καὶ ὅταν ἔξω γένηται τοῦ ἐν ᾧ τὸ φῶς, ἀπῆλθεν οὐδέν ἔχων, ἕως δέ ἐστιν ὑπὸ τὸ φῶς, πεφώτισται, ὥστε ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν, ὡς ὁ ἀὴρ ἐν τῷ φωτί, ἅπερ τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι. Διὸ καὶ Πλάτων καλῶς τὴν ψυχὴν οὐ θεὶς ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τοῦ παντός, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ, φησὶ τὸ μέν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ἐν ᾧ τὸ σῶμα, τὸ δὲ ἐν ᾧ σῶμα μηδέν, ὧν δηλονότι δυνάμεων οὐ δεῖται τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα. Καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ψυχῶν ὁ αὐτὸς λόγος. Τῶν μὲν γὰρ ἄλλων δυνάμεων οὐδὲ παρουσίαν τῷ σώματι λεκτέον τῆς ψυχῆς εἶναι, ὧν δὲ δεῖται, ταῦτα παρεῖναι, καὶ παρεῖναι οὐκ ἐνιδρυθέντα τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ οὐδ' αὖ τῷ ὅλῳ, καὶ

10 ὁ κυβερνήτης post αὐτῷ del. Kirchhoff || 12 οἷον post οἴακι del. Volkmann || ὁ abest in E || 14 τούτῳ Kirchhoff: τοῦτο codd. || 15 τὸ τοῦ : τὸ deest in EF || 16 πρὸς : εἰς Kirchhoff || 21 προσελθεῖν : προελθεῖν Marc A Ciz. Vat.

22 4 ὁ δὲ Müller : τὸ δὲ codd. || 8 οὐ θεὶς : ἐνθεὶς AEF qui οὐ sup. lin. habet ante τὴν || 9 τοῦ deest in EF || καὶ ante φησι del. Vitringa || 12 γὰρ Ciz. : deest in cet. cod.

tant être en relation avec ces deux facultés, qui sont une forme de l'âme; elles peuvent en outre recevoir des impressions de la raison; la faculté de sentir est une faculté de discernement; l'imagination est une puissance quasi intellectuelle; l'appétition et la tendance obéissent à l'imagination et à la raison. Donc la raison n'est pas localement dans la tête, mais parce que les facultés qui sont dans la tête jouissent d'elle; et l'on a dit en quel sens la faculté sensitive est dans le cerveau.

Quant à la faculté végétative, à celle de croître et à celle de se nourrir, elles ne sont absentes d'aucune partie du corps; mais comme la nourriture se fait par le sang, comme le sang est dans les veines, et comme les veines et le sang ont leurs points de départ dans le foie, c'est là que ces facultés prennent leur point d'appui. Là aussi réside la faculté de désirer; car le désir va nécessairement à ce qui engendre, à ce qui nourrit et à ce qui fait croître.

Enfin comme le sang, en devenant plus subtil, plus léger, plus vif et plus pur, est l'instrument convenable de la puis-puissance irascible, le cœur, qui est la source où un tel sang est sécrété, est le siège convenable du bouillonnement de la colère[1].

24 Où va l'âme, quand elle sort du corps? — Elle n'est plus ici, où elle n'a plus rien pour la recevoir; car elle ne peut demeurer en rien qui ne soit fait naturellement pour elle; elle s'en va donc, à moins qu'elle n'emporte du corps quelque chose qui l'attire à lui parce qu'elle est insensée; si elle prend un autre corps, elle est en lui, et le suit où sa nature le fait exister et naître. Mais comme il y a bien des lieux, le lieu où est une âme doit varier avec ses dispositions intérieures et se conformer à la justice qui règne sur les êtres. Personne n'échappe aux châtiments qu'il convient

théories régnantes des philosophes, Aristote, Stoïciens et Épicuriens qui s'accordaient à placer dans le cœur le principe de la vie, à la théorie du *Timée*, qui met dans le cerveau le siège des fonctions intellectuelles.

2. Plotin reproduit et commente ici les passages du *Timée* de Platon sur la localisation des parties de l'âme (69 e sq.). Comparer en particulier l'avant-dernier alinéa du chapitre qui identifie faculté végétative et désir à Platon, *Timée* 70 e sur l'âme de la nourriture et

διδόναι, καὶ τῷ σώματος μάλιστα τῆς ἐνεργείας δεκτικῷ, τὸ δὲ σώματι οὐδαμοῦ κοινωνοῦν πάντως ἐκείνῳ κοινωνεῖν ἔδει, ὃ ψυχῆς εἶδος ἦν καὶ ψυχῆς δυναμένης τὰς παρὰ τοῦ λόγου ἀντιλήψεις ποιεῖσθαι. Αἰσθητικὸν γὰρ κριτικόν πως, καὶ φανταστικὸν οἷον νοερόν, καὶ ὁρμὴ καὶ ὄρεξις φαντασίᾳ καὶ λόγῳ ἑπόμενα. Ἐκεῖ οὖν τὸ λογιζόμενον οὐχ ὡς ἐν τόπῳ, ἀλλ᾽ ὅτι τὸ ἐκεῖ ἀπολαύει αὐτοῦ. Πῶς δὲ τὸ ἐκεῖ ἐπὶ τοῦ αἰσθητικοῦ, εἴρηται. Τοῦ δὲ φυτικοῦ αὖ καὶ αὐξητικοῦ καὶ θρεπτικοῦ μηδενὸς ἀπολειπομένου, τρέφοντος δὲ τῷ αἵματι, τοῦ δὲ αἵματος τοῦ τρέφοντος ἐν φλεψὶν ὄντος, ἀρχῆς δὲ καὶ φλεβῶν καὶ αἵματος ἐν ἥπατι, ὅθεν ἐναπερειδομένης ταύτῃ τῆς δυνάμεως ἐνταῦθα ἡ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μοῖρα τῆς ψυχῆς οἰκεῖν ἀπεδόθη. Ὃ γάρ τοι καὶ γεννᾷ καὶ τρέφει καὶ αὔξει, τοῦτο καὶ τούτων ἐπιθυμεῖν ἀνάγκη. Τοῦ δὲ λεπτοῦ καὶ ὀξέος καὶ καθαροῦ αἵματος θυμῷ προσφόρου ⟨ὄντος⟩ ὀργάνου, ἡ τούτου πηγή — ἐνταῦθα γὰρ τὸ τοιοῦτον αἷμα ἀποκρίνεται — τῇ τοῦ θυμοῦ ζέσει πεποίηται οἴκησις πρέπουσα.

24 Ἀλλὰ ποῦ ἐξελθοῦσα τοῦ σώματος γενήσεται; Ἡ ἐνταῦθα μὲν οὐκ ἔσται, οὗ οὐκ ἔστι τὸ δεχόμενον ὀπωσοῦν, οὐδὲ δύναται παραμένειν τῷ μὴ πεφυκότι αὐτὴν δέχεσθαι, εἰ μή τι ἔχοι αὐτοῦ ὃ ἕλκει πρὸς αὐτὸ ἄφρονα οὖσαν. Ἔστι δὲ ἐν ἐκείνῳ, εἰ ἄλλο ἔχοι, κἀκεῖ ἀκολουθεῖ, οὗ πέφυκε τοῦτο εἶναι καὶ γίνεσθαι. Ὄντος δὲ πολλοῦ καὶ ἑκάστου τόπου, καὶ παρὰ τῆς διαθέσεως ἥκειν δεῖ τὸ διάφορον, ἥκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ἐν τοῖς οὖσι δίκης. Οὐ γὰρ μή ποτέ τις ἐκφύγοι, ὃ παθεῖν ἐπ᾽ ἀδίκοις ἔργοις προσήκει· ἀναπόδραστος γὰρ ὁ θεῖος νόμος ὁμοῦ ἔχων ἐν

39 ταύτῃ : ταύτης CEF || 43 ὄντος Kirchhoff || 45 καρδίᾳ post ζέσει del. Kirchhoff || ἔχουσα (ἔχουσαι E) δὲ (τὸ E) σῶμα καὶ τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν σωματικῶν κολάσεων ἔχουσιν post πρέπουσα librarii errore e 24, 20 repetita secl. Creuzer et del. Kirchhoff.

24 4 αὐτὸ Creuzer : αὐτό.

de subir pour une conduite injuste. La loi divine ne peut être évitée, et elle a en elle-même le pouvoir d'accomplir ce qu'elle a décidé ; sans le savoir, le coupable est transporté aux lieux où il convient qu'il subisse sa peine ; emporté par un mouvement incertain, flottant partout, il finit, après bien des errements, et après s'être beaucoup fatigué à une vaine résistance, par tomber au lieu convenable ; et il s'offre volontairement à une souffrance involontaire. La loi prescrit la quantité et le temps des peines ; et au même moment où cesse la peine, il a le pouvoir de quitter le lieu du châtiment, grâce à l'harmonie qui domine toutes choses [1].

Mais il faut avoir un corps pour sentir un châtiment corporel ; les âmes pures, qui ne subissent plus du tout l'attrait d'un corps, ne peuvent plus être du tout les âmes d'un corps quelconque. Puisqu'elles ne sont en aucun endroit du corps, puisqu'elles n'ont pas de corps, elles sont là où se trouvent la substance, l'être et la divinité ; elles sont en Dieu, avec la substance et l'être. Vous demandez où ? Cherchez donc où se trouvent ces choses ; mais ne les cherchez pas avec les yeux, et comme vous chercheriez des corps.

25 — Venons-en à la mémoire : s'exerce-t-elle dans les âmes, lorsqu'elles sont sorties d'ici-bas ? Subsiste-t-elle seulement dans quelques-unes ? Dans ce cas se souviennent-elles de tout, ou seulement de certaines choses ? Enfin cette mémoire dure-t-elle toujours, ou disparaît-elle un certain temps après la sortie du corps ? — Si nous voulons faire la recherche comme il convient, il nous faut d'abord comprendre ce qui, en nous, se souvient ; je dis non pas ce qu'est la mémoire, mais en quel principe réside la mémoire. Car la définition de la mémoire a été donnée ailleurs et souvent répétée partout ; mais quelle est la nature de ce qui se souvient ? Voilà ce qu'il nous faut saisir avec plus de précision [2].

Si la mémoire est mémoire d'une chose acquise, connaissance ou impression, elle ne saurait exister chez des êtres impassibles et intemporels ; donc il ne faut pas mettre la

surtout 77 a b qui identifie l'âme des plantes avec la troisième espèce d'âme, c'est-à-dire l'âme concupiscible.

1. C'est le commentaire du texte ci-dessus indiqué de Platon, *Lois*, X, 904 a sq.

2. La distinction nette de ces deux questions est faite au début du

ἑαυτῷ τὸ ποιῆσαι τὸ κριθὲν ἤδη. Φέρεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ πάσχων ἀγνοῶν ἐφ᾽ ἃ παθεῖν προσήκει, ἀστάτῳ μὲν τῇ φορᾷ πανταχοῦ αἰωρούμενος ταῖς πλάναις, τελευτῶν δὲ ὥσπερ πολλὰ καμὼν οἷς ἀντέτεινεν εἰς τὸν προσήκοντα αὐτῷ τόπον ἐνέπεσεν, ἑκουσίῳ τῇ φορᾷ τὸ ἀκούσιον εἰς τὸ παθεῖν ἔχων. Εἴρηται δὲ ἐν τῷ νόμῳ καὶ ὅσον καὶ ἐφ᾽ ὅσον δεῖ παθεῖν, καὶ πάλιν αὖ ὁμοῦ συνέδραμεν ἡ ἄνεσις τῆς κολάσεως καὶ ἡ δύναμις τοῦ ἀναφυγεῖν ἐξ ἐκείνων τῶν τόπων, ἁρμονίας δυνάμει τῆς κατεχούσης τὰ πάντα. Ἔχουσαι δὲ σῶμα καὶ τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν σωματικῶν κολάσεων ἔχουσι· ταῖς δὲ τῶν ψυχῶν καθαραῖς οὔσαις καὶ μηδὲν μηδαμῇ ἐφελκομέναις τοῦ σώματος ἐξ ἀνάγκης οὐδὲ σώματος ὑπάρξει εἶναι. Εἰ οὖν εἰσι καὶ μηδαμοῦ σώματος — οὐδὲ γὰρ ἔχουσι σῶμα — οὗ ἐστιν ἡ οὐσία καὶ τὸ ὂν καὶ τὸ θεῖον ἐν τῷ θεῷ, ἐνταῦθα καὶ μετὰ τούτων καὶ ἐν τούτῳ ἡ τοιαύτη ψυχὴ ἔσται. Εἰ δ᾽ ἔτι ζητεῖς ποῦ, ζητητέον σοι ποῦ ἐκεῖνα· ζητῶν δὲ ζήτει μὴ τοῖς ὄμμασι μηδ᾽ ὡς ζητῶν σώματα.

25 Περὶ δὲ μνήμης, εἰ αὐταῖς ταῖς ψυχαῖς τῶνδε τῶν τόπων ἐξελθούσαις μνημονεύειν ὑπάρχει, ἢ ταῖς μέν, ταῖς δ᾽ οὔ, καὶ πάντων ἤ τινων, καὶ εἰ μνημονεύουσιν ἀεί, ἢ ἐπί τινα χρόνον τὸν ἐγγὺς τῆς ἀφόδου, ζητεῖν ὁμοίως ἄξιον. Ἀλλ᾽ εἰ μέλλομεν ὀρθῶς περὶ τούτων τὴν ζήτησιν ποιεῖσθαι, ληπτέον τί ποτε τὸ μνημονεθόν ἐστι. Λέγω δὲ οὔ, τί μνήμη ἐστίν, ἀλλ᾽ ἐν τίνι συνίστασθαι πέφυκε τῶν ὄντων. Τί μὲν γάρ ἐστι μνήμη, εἴρηται ἐν ἄλλοις καὶ πολλάκις τεθρύληται, τὸ δὲ μνημονεύειν πεφυκὸς ὅ τί ποτέ ἐστιν ἀκριβέστερον ληπτέον. Εἰ δή ἐστι τὸ τῆς μνήμης ἐπικτήτου τινὸς ἢ μαθήματος ἢ παθήματος, οὔτε τοῖς ἀπαθέσι τῶν ὄντων οὔτε τοῖς ⟨μὴ⟩ ἐν χρόνῳ ἐγγίνοιτο

24 οὐδὲ : οὐδαμοῦ A ex corr. C Creuzer F sup. lin.
25 6 μνημονεῦον : μνημονεύειν C || 10 εἰ δή : εἰ δέ C εἰ δέ τι AEF || 12 μὴ Kirchhoff.

mémoire en Dieu, ni dans l'être et l'intelligence en qui existe non pas le temps mais l'éternité ; ils n'ont ni avant ni après, mais demeurent toujours comme ils sont, dans leur identité, sans subir le moindre changement. Comment un être identique et toujours semblable à lui-même aurait-il un souvenir ? Il ne possède pas et ne retient pas, à un moment, un état différent de celui qu'il possédait auparavant ; il n'a pas une succession de pensées, telle que, dans l'état ou dans la pensée qui suivent, il se souvienne de l'état ou de la pensée antérieurs.

— Pourtant qui empêche que, sans changer lui-même, il connaisse les changements des autres êtres, et par exemple les périodes du monde ? — C'est que, s'il suit les changements des êtres qui varient, il pensera d'abord à une chose et ensuite à une autre ; et l'acte de se souvenir vient de ce qu'il pense à des choses différentes. Pour les pensées qu'il a de lui-même, il ne faut pas dire qu'il s'en souvient ; car elles ne lui sont pas venues, en sorte qu'il ait à les retenir afin qu'elles ne s'en aillent pas ; ou alors il serait dans la crainte de voir sa propre essence lui échapper.

Pour l'âme non plus, le mot : *se souvenir*, ne doit pas être employé au sens où l'on dit qu'elle se souvient des notions innées qu'elle possède ; quand elle est ici-bas, elle possède ces notions sans en avoir actuellement connaissance, surtout à son arrivée dans le corps ; quand elle en prend une connaissance actuelle, les anciens semblent appliquer à cet état les noms de mémoire et de réminiscence[1] ; mais c'est un type de mémoire bien différent de celui que nous étudions, et le temps n'a rien à faire avec la mémoire prise en ce sens.

Mais peut-être parlons-nous de ces questions trop aisément et sans un examen suffisant. La réminiscence et la mémoire, pourrait-on demander, appartiennent-elles à l'âme comme telle, ou bien à une âme moins éclairée, ou même au composé de l'âme et du corps (l'animal) ? Dans quelles conditions et à quel moment cette âme, si c'est l'âme, et cet animal, si c'est l'animal, reçoivent-ils le souvenir ? Il faut donc reprendre notre question du début : Qu'est-ce qui, en nous, possède le souvenir ? Si c'est l'âme, quelle est celle de ses facultés ou de

traité d'Aristote *De memoria*. La question importante est de savoir si « ce qui se souvient » est aussi ce qui pense.

1. Notamment Platon, dans le *Ménon* 85 c sq. et *Phédon* 72 e.

ἂν τὸ μνημονεύειν. Μνήμην δὴ περὶ θεὸν οὐδὲ περὶ τὸ ὂν καὶ νοῦν ⟨οὐ⟩ θετέον· οὐδὲν γὰρ εἰς αὐτοὺς οὐδὲ χρόνος, ἀλλ' αἰὼν περὶ τὸ ὄν, καὶ οὔτε τὸ πρότερον οὔτε τὸ ἐφεξῆς, ἀλλ' ἔστιν ἀεὶ ὡς ἔχει ἐν τῷ αὐτῷ οὐ δεχόμενον παράλλαξιν. Τὸ δ' ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ὁμοίῳ πῶς ἂν ἐν μνήμῃ γένοιτο, οὐκ ἔχον οὐδ' ἴσχον ἄλλην κατάστασιν μεθ' ἣν εἶχε πρότερον, ἢ νόησιν ἄλλην μετ' ἄλλην, ἵνα ἐν ἄλλῃ μὲν ᾖ, ἄλλης δὲ μνημονεύῃ ἣν εἶχε πρότερον; Ἀλλά τί κωλύει τὰς ἄλλων μεταβολὰς εἰδέναι οὐ μεταβάλλον αὐτό, οἷον κόσμου τὰς περιόδους; Ἢ ὅτι ἄλλο μὲν πρότερον, ἄλλο δὲ ὕστερον νοήσει ἑπακολουθοῦν ταῖς τοῦ τρεπομένου μεταβολαῖς, τό τε μνημονεύειν παρὰ τὸ νοεῖν ἄλλο. Τὰς δὲ αὐτοῦ νοήσεις οὐ μνημονεύειν λεκτέον· οὐ γὰρ ἦλθον, ἵνα κατέχῃ μὴ ἀπέλθοιεν· ἢ οὕτω γε τὴν οὐσίαν ⟨ἂν⟩ αὐτοῦ φοβοῖτο μὴ ἀπέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ. Οὐ τοίνυν οὐδὲ ψυχὴν φατέον μνημονεύειν τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον λέγομεν τὸ μνημονεύειν εἶναι ὧν ἔχει συμφύτων, ἀλλ' ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἔστιν, ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν κατ' αὐτὰ καὶ μάλιστα ἐνταῦθα ἤκουσαν· τῷ δὲ καὶ ἐνεργεῖν ἤδη ταῖς ἐνεργούσαις ἃ εἶχον μνήμην καὶ ἀνάμνησιν προστιθέναι ἐοίκασιν οἱ παλαιοί· ὥσθ' ἕτερον εἶδος μνήμης τοῦτο· διὸ καὶ χρόνος οὐ πρόσεστι τῇ οὕτως λεγομένῃ μνήμῃ. Ἀλλ' ἴσως εὐχερῶς περὶ τούτων ἔχομεν καὶ οὐκ ἐξεταστικῶς. Ἴσως γάρ ἄν τις ἀπορήσειε, μήποτε οὐ τῆς ψυχῆς ᾖ ἐκείνης ἡ λεγομένη τοιαύτη ἀνάμνησις καὶ μνήμη, ἀλλὰ ἄλλης ἀμυδροτέρας, ἢ τοῦ συναμφοτέρου. Εἴτε γὰρ ἄλλης, πότε ἢ πῶς λαμβανούσης; Εἴτε τοῦ ζῴου, πότε ἢ πῶς; Διὸ ζητητέον τί ἐστι τῶν ἐν ἡμῖν τὸ τὴν μνήμην ἴσχον, ὅπερ καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐζητοῦμεν· καὶ εἰ μὲν ἡ ψυχὴ ἡ μνημονεύουσα, τίς

16 ἀεὶ deest in E || 21 μεταβάλλον αὐτό Kirchhoff : μεταβάλλοντα αὐτόν codd. || 23 τρεπομένου : προκειμένου B || 25 ἦλθον E : ἦλθεν || 26 ἂν Kirchhoff || 30 κατ' αὐτὰ : καὶ αὐτὰ AE || 31 ἤκουσαν : ἠκούσῃ AC ex corr. E || τῷ Kirchhoff : τὸ codd. || 36 ᾖ ἐκείνης Marc A Ciz.Vat. : ἢ ἐκείνης Vind. A ἐκείνης ᾗ Creuzer || 38 τοῦ ζῴου post συναμφοτέρου del. Kirchhoff ||

ses parties qui se souvient ? Si c'est l'animal entier (cert
pensent que c'est lui aussi qui sent), de quelle manièr
souvient-il ? Que faut-il appeler animal ? En outre, est-c
même chose en lui qui perçoit les choses sensibles et les
ses pensées, ou a-t-il une faculté pour chacune ?

26 S'il y a deux éléments qui collaborent dans les se
tions en acte, l'acte de sentir doit être (et c'est pourquoi
dit qu'il est commun à l'âme et au corps) pareil à l'act
percer ou de tisser[1] ; l'âme en train de sentir représente
tisan, et le corps l'outil ; le corps subit une action et ob
l'âme reçoit l'empreinte produite dans le corps ou par
termédiaire du corps ; ou bien elle prononce un jugem
d'après l'impression corporelle[2]. La sensation est donc
l'œuvre commune de l'âme et du corps.

Mais la mémoire n'appartient pas nécessairement p
cela au composé de l'âme et du corps ; car l'âme a déjà
l'impression que sa mémoire garde ou laisse échapper. A m
d'imaginer que l'acte du souvenir dépend aussi du comp
sous prétexte que ce sont nos tempéraments corporels
nous donnent bonne ou mauvaise mémoire : mais, qu
corps empêche ou n'empêche pas l'acte du souvenir, cet
n'en appartient pas moins à l'âme.

D'ailleurs les connaissances acquises dans les scien
comment admettre que le composé en ait le souvenir et
l'âme seule ?

Maintenant, si l'animal est un couple en ce sens qu'il
une chose différente des deux éléments dont il vient, d'ab
il est absurde de dire que l'animal n'est ni un corps ni
âme ; l'animal se constitue, sans que les composants ch
gent, et sans qu'ils se mélangent au point que l'âme ne se
plus qu'en puissance dans l'animal. D'ailleurs, même s'il
était ainsi, le souvenir pourra n'en appartenir pas moin
l'âme, comme, dans un mélange de vin et de miel, la douc
du mélange vient seulement du miel.

— Mais, objecte-t-on, c'est bien l'âme sans doute qui a
souvenirs ; mais c'est parce qu'elle est dans le corps et ple
d'impureté et comme chargée de qualités, qu'elle devi

1. La comparaison est suggérée par Aristote *de Anima*, I, 4, §
(cf. *Ennéade* I, 1, 4, 25).

2. La sensation, précédée d'une représentation passive, est

δύναμις ἢ τί μέρος. εἰ δὲ τὸ ζῷον, ὅπερ καὶ τὸ αἰσθανόμενον ἔδοξέ τισιν ὄν, τίς ὁ τρόπος, καὶ τί ποτε δεῖ φάναι τὸ ζῷον, καὶ ἔτι εἰ τὸ αὐτὸ τῶν αἰσθημάτων δεῖ τίθεσθαι ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ τῶν νοημάτων, ἢ ἄλλο τοῦ ἑτέρου.

26 Εἰ μὲν οὖν τὸ συναμφότερόν ἐστιν ἐν ταῖς αἰσθήσεσι ταῖς κατ' ἐνέργειαν, δεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι τοιοῦτον εἶναι — διὸ καὶ κοινὸν λέγεται — οἷον τὸ τρυπᾶν καὶ τὸ ὑφαίνειν, ἵνα κατὰ μὲν τὸν τεχνίτην ἡ ψυχὴ ᾖ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι, κατὰ δὲ τὸ ὄργανον τὸ σῶμα, τοῦ μὲν σώματος πάσχοντος καὶ ὑπηρετοῦντος, τῆς δὲ ψυχῆς παραδεχομένης τὴν τύπωσιν τὴν τοῦ σώματος, ἢ τὴν διὰ τοῦ σώματος, ἢ τὴν κρίσιν, ἣν ἐποιήσατο ἐκ τοῦ παθήματος τοῦ σώματος· οὗ δὴ ἡ μὲν αἴσθησις οὕτω κοινὸν ἔργον λέγοιτο ἄν, ἡ δὲ μνήμη οὐκ ἀναγκάζοιτο τοῦ κοινοῦ εἶναι τῆς ψυχῆς ἤδη παραδεξαμένης τὸν τύπον καὶ ἢ φυλαξάσης ἢ ἀποβαλούσης αὐτόν· εἰ μή τις τεκμαίροιτο κοινὸν καὶ τὸ μνημονεύειν εἶναι ἐκ τοῦ ταῖς κράσεσι τῶν σωμάτων καὶ μνημονικοὺς καὶ ἐπιλήσμονας ἡμᾶς γίνεσθαι. Ἀλλὰ καὶ ὡς κωλυτικὸν ἂν ἢ οὐ κωλυτικὸν λέγοιτο τὸ σῶμα γίνεσθαι, τῆς δὲ ψυχῆς τὸ μνημονεύειν οὐχ ἧττον εἴη. Τῶν δὲ δὴ μαθήσεων πῶς τὸ κοινόν, ἀλλ' οὐχ ἡ ψυχὴ ἡ μνημονεύουσα ἔσται; Εἰ δὲ τὸ ζῷον συναμφότερον οὕτως, ὡς ἕτερον ἐξ ἀμφοῖν εἶναι, πρῶτον μὲν ἄτοπον μήτε σῶμα μήτε ψυχὴν τὸ ζῷον λέγειν· οὐ γὰρ δὴ μεταβαλόντων ἀμφοτέρων ἕτερόν τι ἔσται τὸ ζῷον οὐδ' αὖ κραθέντων, ὡς δυνάμει τὴν ψυχὴν ἐν τῷ ζῴῳ εἶναι· ἐπεὶ καὶ οὕτως οὐδὲν ἧττον τῆς ψυχῆς τὸ μνημονεύειν ἔσται, ὥσπερ ἐν οἰνομέλιτος κράσει εἴ τι γλυκάζει, παρὰ τοῦ μέλιτος τοῦτο ἔσται. Τί οὖν, εἰ αὐτὴ μὲν μνημονεύει, τῷ δὲ ἐν σώματι εἶναι τῷ μὴ καθαρὰ

42 ὅπερ Kirchhoff : ὥσπερ codd. || 43 τισιν ὄν : τι ὅν A τί ἔν EF (cum τισι in marg.) ὄν abest et C Ciz. Vat. || 45 ἄλλο : ἄλλον E.

26 1 τὸ ζῷον ante τό del. Kirchhoff || 18 τό ante συναμφότερον del. Volkmann || 21 αὖ : ἂν Vat. || 25 μὴ add. Vitringa post μὲν || μὲν deest in E.

capable d'imprimer en elle les empreintes des choses sensibles ; c'est grâce à sa résidence dans le corps qu'elle les reçoit et les empêche de s'écouler. — D'abord ces empreintes ne sont pas des grandeurs ; il n'y a là, ni « empreinte de sceaux, ni impression sur une matière résistante, ni modelage, » parce qu'il n'y a pas davantage de « choc ni de surface enduite de cire ; » en réalité cette impression dans l'âme est une espèce d'intellection, même dans le cas des choses sensibles. Où serait donc l'impression sur un corps, dans le cas où l'on pense ? Quel besoin de faire accompagner la pensée du corps ou d'une qualité corporelle ? De plus l'âme a nécessairement le souvenir de ses propres mouvements, des désirs qu'elle a éprouvés, et qu'elle n'a pas satisfaits, sans que l'objet désiré ait donc atteint le corps ; comment alors le corps témoignerait-il des choses qui ne sont pas venues jusqu'à lui ? Comment usera-t-elle du corps pour se souvenir de ce que le corps ne peut absolument pas connaître ? En vérité, toutes les impressions qui passent par le corps se terminent à l'âme, et les autres appartiennent à l'âme seule, si l'âme doit avoir une réalité, une nature et une activité propres. S'il en est ainsi, il faut qu'elle ait, avec le désir, le souvenir de son propre désir, satisfait ou non, puisqu'elle n'est pas des choses qui sont dans un écoulement perpétuel ; sinon, nous ne lui accorderons ni sens interne, ni conscience, ni combinaison d'impressions, ni intelligence de ce qu'elle éprouve ; et si elle n'a aucune de ces qualités, ce n'est pas quand elle est dans le corps qu'elle les prend. En réalité elle possède certaines activités dont le jeu nécessite des organes ; mais, quand elle arrive dans le corps, elle porte en elle les facultés dont elles dépendent, et même des activités qui ne sont qu'à elle. D'autre part le corps est un obstacle à la mémoire ; nous voyons bien actuellement l'oubli de produire, quand on absorbe certaines boissons ; et souvent, dès que le corps en est purgé, la mémoire reparaît. Puisque l'âme se souvient quand elle est seule, la nature mouvante et fluide du corps doit être cause d'oubli et non de mémoire ; et c'est ainsi qu'on peut interpréter le fleuve du Léthé. Donc cette manière d'être, la mémoire, appartient bien à l'âme.

elle-même un assentiment, selon le stoïcisme (Arnim, *Fragmenta veterum stoicorum*, vol. II, nos 74 et 78) ; plus loin il utilise les images familières des Stoïciens sur les empreintes.

εἶναι, ἀλλ᾽ ὥσπερ ποιωθεῖσα, ἀναμάττεσθαι δύναται τοὺς τῶν αἰσθητῶν τύπους καὶ τῷ οἷον ἔδραν ⟨ἔχειν⟩ ἐν τῷ σώματι πρὸς τὸ παραδέχεσθαι καὶ μὴ ὥσπερ παραρρεῖν; Ἀλλὰ πρῶτον μὲν οἱ τύποι οὐ μεγέθη, οὐδ᾽ ὥσπερ αἱ ἐνσφραγίσεις οὐδ᾽ ἀντερείσεις ἢ τυπώσεις, ὅτι μηδ᾽ ὠθισμός, μηδ᾽ ὥσπερ ἐν κηρῷ, ἀλλ᾽ ὁ τρόπος οἷον νόησις καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν. Ἐπὶ δὲ τῶν νοήσεων τίς ἡ ἀντέρεισις λέγοιτο ἄν; Ἢ τί δεῖ σώματος ἢ ποιότητος σωματικῆς μεθ᾽ ἧς; Ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν αὐτῆς κινημάτων ἀνάγκη μνήμην αὐτῇ γίνεσθαι, οἷον ὧν ἐπεθύμησε καὶ ὧν οὐκ ἀπήλαυσεν οὐδὲ ἦλθεν εἰς σῶμα τὸ ἐπιθυμητόν. Πῶς γὰρ ἂν εἴποι τὸ σῶμα περὶ ὧν οὐκ ἦλθεν εἰς αὐτό; Ἢ πῶς μετὰ σώματος μνημονεύσει, ὃ μὴ πέφυκε γινώσκειν ὅλως τὸ σῶμα; Ἀλλὰ τὰ μὲν λεκτέον εἰς ψυχὴν λήγειν, ὅσα διὰ σώματος, τὰ δὲ ψυχῆς εἶναι μόνης, εἰ δεῖ τὴν ψυχὴν εἶναί τι καὶ φύσιν τινα καὶ ἔργον τι αὐτῆς. Εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἔφεσιν καὶ μνήμην τῆς ἐφέσεως ἄρα καὶ τῆς τεύξεως καὶ τῆς οὐ τεύξεως, ἐπείπερ καὶ ἡ φύσις αὐτῆς οὐ τῶν ῥεόντων. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο, οὐδὲ συναίσθησιν οὐδὲ παρακολούθησιν δώσομεν οὐδέ τινα σύνθεσιν καὶ οἷον σύνεσιν. Οὐ γὰρ δὴ οὐδὲν ἔχουσα τούτων ἐν τῇ φύσει αὐτῆς ταῦτα κομίζεται ἐν σώματι, ἀλλ᾽ ἐνεργείας μέν τινας ἴσχει ὧν ἔργων δεῖται ἡ ἐπιτέλεσις ὀργάνων, τῶν δὲ τὰς δυνάμεις ἥκει φέρουσα, τῶν δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας. Τὸ δὲ τῆς μνήμης καὶ τὸ σῶμα ἐμπόδιον ἔχει· ἐπεὶ καὶ νῦν προστιθεμένων τινῶν λήθη, ἐν δ᾽ ἀφαιρέσει καὶ καθάρσει ἀνακύπτει πολλάκις ἡ μνήμη. Μονῆς δὲ οὔσης αὐτῆς ἀνάγκη τὴν τοῦ σώματος φύσιν κινουμένην καὶ ῥέουσαν λήθης αἰτίαν, ἀλλ᾽ οὐ μνήμης εἶναι· διὸ καὶ ὁ τῆς λήθης ποταμὸς οὕτως ἂν ὑπονοοῖτο. Ψυχῆς μὲν δὴ ἔστω τὸ πάθημα τοῦτο.

27 ἔχειν Müller || 46 οὐδὲν : οὐχ ἓν EAF Darm. || 48 ὧν : ὡς Vat. || 52 καθάρσει : καθαιρέσει AF Darm. || 55 οὕτως Volkmann : οὗτος codd.

27 Mais à quelle âme? Est-ce à l'âme, appelée âme divine, qui nous constitue essentiellement, ou bien à l'autre âme, celle qui nous vient de l'univers? Chacune des deux a des souvenirs dont les uns lui sont particuliers et les autres communs avec l'autre âme ; quand ces âmes s'unissent, elles ont alors tous les souvenirs à la fois ; quand elles se séparent, chacune, restant seule, possède plutôt ses souvenirs propres, bien qu'elle garde quelque temps les souvenirs de l'autre. Telle est du moins l'image d'Hercule qui est dans l'Hadès [1] ; cette image, il faut, je crois, penser qu'elle se rappelle toutes les actions faites dans sa vie, parce que cette vie lui appartient spécialement. Les autres âmes, qui étaient doubles, n'avaient pourtant rien de plus à raconter que les événements de cette vie terrestre ; car, étant doubles, elles ne connaissaient que ces événements et ceux qui dépendent de la justice.

Mais [Homère] n'a pas dit ce que pouvait raconter Hercule lui-même, séparé de son image. Que dira donc cette âme divine, une fois complètement affranchie? Car, tant qu'elle subit l'attraction d'en bas, elle raconte seulement tout ce que l'homme a fait ou a subi ; quand le temps s'avance, à l'heure de la mort, il reparaît en elle des souvenirs des vies antérieures, bien qu'elle laisse se perdre par mépris certains de ces souvenirs ; plus affranchie du corps, elle recouvrera des souvenirs qu'elle ne possédait pas dans sa vie actuelle ; et, si elle s'en va et vient dans un nouveau corps, elle pourra raconter les événements de la vie extérieure au corps, ceux de la vie qu'elle quitte aussi bien que les nombreux événements de ses vies antérieures, bien qu'avec le temps, elle oublie beaucoup des événements qui lui sont advenus.

Mais que se rappellera-t-elle, une fois complètement isolée? Pour le savoir, cherchons d'abord par quelle faculté le souvenir a lieu dans l'âme.

28 Est-ce par celle qui nous sert à sentir et à apprendre, ou bien est-ce par la faculté du désir que nous nous rappelons les objets désirés, et, par la partie irascible, que nous nous rappelons ceux qui excitent la colère? Car, dira-t-on, ce

1. La chose est tirée d'Homère, Odyssée Λ, 601-603 : l'image d'Hercule et « les autres âmes », sont celles que rencontre Ulysse dans la *Nékyia*, et qui lui rappellent en effet leur vie passée. Sur

27 Ἀλλὰ τίνος ψυχῆς, τῆς μὲν λεγομένης ὑφ' ἡμῶν θειοτέρας, καθ' ἣν ἡμεῖς, τῆς δὲ ἄλλης τῆς παρὰ τοῦ ὅλου; Ἢ λεκτέον εἶναι μνήμας ἑκατέρας, τὰς μὲν ἰδίας, τὰς δὲ κοινάς· καὶ ὅταν μὲν συνῶσιν, ὁμοῦ πάσας, χωρὶς δὲ γενομένων, εἰ ἄμφω εἶεν καὶ μένοιεν, ἑκατέραν ἐπιπλέον τὰ ἑαυτῆς, ἐπ' ὀλίγον δὲ χρόνον τὰ τῆς ἑτέρας. Τὸ γοῦν εἴδωλον ἐν ᾅδου Ἡρακλέους· τοῦτο γὰρ τὸ εἴδωλον, οἶμαι, χρὴ νομίζειν ἡμᾶς μνημονεύειν τῶν πεπραγμένων πάντων κατὰ τὸν βίον, αὐτοῦ γὰρ μάλιστα καὶ ὁ βίος ἦν. Αἱ δὲ ἄλλαι τὸ συναμφότερον οὖσαι οὐδὲν πλέον ὅμως εἶχον λέγειν ἢ τὰ τοῦ βίου τούτου· καὶ ⟨γὰρ⟩ αὗται τὸ συναμφότερον γενόμεναι ταῦτα ᾔδεσαν· ἢ εἴ τι δικαιοσύνης ἐχόμενον. Ὁ δὲ Ἡρακλῆς αὐτὸς ὁ ἄνευ τοῦ εἰδώλου τί ἔλεγεν, οὐκ εἴρηται. Τί οὖν ἂν εἴποι ἡ ἑτέρα ψυχὴ ἀπαλλαγεῖσα μόνη; Ἡ γὰρ ἐφελκομένη ὅτι κἂν πάντα, ὅσα ἔπραξεν ἢ ἔπαθεν ὁ ἄνθρωπος· χρόνου δὲ προιόντος ἐπὶ τῷ θανάτῳ καὶ ἄλλων μνῆμαι ἂν φανεῖεν ἐκ τῶν πρόσθεν βίων, ὥστε τινὰ τούτων καὶ ἀτιμάσασαν ἀφεῖναι. Σώματος γὰρ καθαρωτέρα γενομένη καὶ ἃ ἐνταῦθα οὐκ εἶχεν ἐν μνήμῃ ἀναπολήσει· εἰ δ' ἐν σώματι γενομένη ἄλλῳ ἐξέλθοι, ἐρεῖ μὲν τὰ τοῦ ἔξω βίου καὶ ἐρεῖ εἶναι, ὃ ἄρτι ἀφήκεν, ἐρεῖ δὲ καὶ πολλὰ τῶν πρόσθεν. Χρόνοις δὲ πολλῶν τῶν ἐπακτῶν ἀεὶ ἔσται ἐν λήθῃ. Ἡ δὲ δὴ μόνη γενομένη τί μνημονεύσει; Ἢ πρότερον σκεπτέον τίνι δυνάμει ψυχῆς τὸ μνημονεύειν παραγίνεται.

28 Ἆρά γε ᾧ αἰσθανόμεθα καὶ ᾧ μανθάνομεν; Ἢ καὶ ᾧ ἐπιθυμοῦμεν, τῶν ἐπιθυμητῶν, καὶ τῶν ὀργιστῶν, τῷ θυμοειδεῖ; Οὐ γὰρ ἄλλο μὲν ἀπολαύσει, φήσει τις, ἄλλο

27 1 Initio capitis, habet versio latina Ficini novem lineas, quarum in nostris codd. nullum vestigium || 6 ἑτέρας : ἡμετέρας AF || 7 καὶ post γὰρ del. Volkmann || τοῦτο-εἴδωλον del. Müller || 9 γὰρ deest in E || 11 τὰ Kirchhoff : ἅ τε || γὰρ Kirchhoff || 16 ὅσα deest in E.

n'est point une chose qui jouit d'un plaisir et une autre qui se rappelle cette jouissance. Le désir de l'objet dont on a joui se réveille, quand cet objet est vu à nouveau par la mémoire. Pourquoi en effet, si c'est un autre objet, le désir n'est-il plus réveillé ou n'est-ce plus le même désir? Qui empêche d'accorder au désir la sensation de ses propres objets, et d'attribuer le désir à la faculté de sentir, en dénommant seulement chaque faculté suivant l'élément qui prédomine en elle?

Ou bien faut-il attribuer la sensation à chaque faculté, mais en un sens différent? Ce n'est point le désir, mais c'est l'œil qui voit; le désir est éveillé à partir de la sensation, par une influence qui se transmet de proche en proche, de telle manière que le désir subit inconsciemment l'effet de la sensation, sans pouvoir dire ce qu'elle est. Ainsi encore la sensation voit l'injustice, et la colère surgit, comme si le berger d'un troupeau voyait un loup dont l'odeur et le bruit suffisent à exciter son chien qui ne l'a pas vu. Le désir, qui se satisfait, garde une trace de l'événement survenu, non pas à l'état de souvenir, mais à l'état de disposition et d'affection; c'est une autre faculté qui a vu la satisfaction, et qui garde le souvenir de ce qui s'est passé. La preuve en est que, souvent, la mémoire de ce qui s'est passé ne connaît pas les désirs de la partie concupiscible de l'âme; si la mémoire était en cette partie, elle les connaîtrait.

29 Attribuerons-nous donc la mémoire à la faculté de sentir? Dirons-nous que la mémoire et la faculté de sentir sont une seule et même faculté? Si, comme nous disions, l'image d'Hercule a des souvenirs, comme Hercule lui-même, c'est donc qu'il y avait deux facultés de sentir (d'ailleurs, au cas où la mémoire serait quelque chose de différent de la sensibilité, il y aurait deux mémoires). En outre, si la mémoire est la faculté de sentir, puisqu'il y a une mémoire des notions scientifiques, il faudra qu'il y ait une sensation de ces notions; ou alors il faut qu'une autre faculté se rapporte aux unes et aux autres. Est-ce donc que nous poserons, comme terme plus général, la faculté de percevoir, et lui attribuerons-nous la mémoire des sensibles et des intelligibles? Si nous percevions par une seule et même faculté les choses sensibles

l'image d'Hercule, cf. *Ennéades*, I, 1, 12, 21; Plutarque, *de facie in orbe lunæ*, ch. XXI, et la croyance assez générale sur le dédouble-

δὲ μνημονεύσει τῶν ἐκείνου. Τὸ γοῦν ἐπιθυμητικὸν ὂν ἀπέλαυσε τοῦτο κινεῖται πάλιν ὀφθέντος τοῦ ἐπιθυμητοῦ δηλονότι τῇ μνήμῃ. Ἐπεὶ διὰ τί οὐκ ἄλλου, ἢ οὐχ οὕτως; Τί οὖν κωλύει καὶ αἴσθησιν τῶν τοιούτων διδόναι αὐτῷ καὶ τῷ αἰσθητικῷ τοίνυν ἐπιθυμίαν καὶ παντάπασιν ὥστε κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἕκαστον λέγεσθαι; Ἢ αἴσθησιν ἄλλως ἑκάστῳ· οἷον εἶδε μὲν ἡ ὅρασις, οὗ τὸ ἐπιθυμοῦν, ἐκινήθη δὲ παρὰ τῆς αἰσθήσεως τὸ ἐπιθυμοῦν οἷον διαδόσει, οὐχ ὥστε εἰπεῖν τὴν αἴσθησιν οἷα, ἀλλ' ὥστε ἀπαρακολουθήτως παθεῖν· καὶ ἐπὶ τοῦ θυμοῦ εἶδε τὸν ἀδικήσαντα, ὁ δὲ θυμὸς ἀνέστη, οἷον εἰ ποιμένος ἰδόντος ἐπὶ ποίμνῃ λύκον ὁ σκύλαξ τῇ ὀδμῇ ἢ τῷ κτύπῳ αὐτὸς οὐκ ἰδὼν ὄμμασιν ὀρίνοιτο. Καὶ τοίνυν ἀπέλαυσε μὲν τὸ ἐπιθυμοῦν, καὶ ἔχει ἴχνος τοῦ γενομένου ἐντεῦθεν οὐχ ὡς μνήμην, ἀλλ' ὡς διάθεσιν καὶ πάθος· ἄλλο δὲ τὸ ἑωρακὸς τὴν ἀπόλαυσιν καὶ παρ' αὐτῷ ἔχον τὴν μνήμην τοῦ γεγενημένου. Τεκμήριον δὲ τὸ μὴ εἰδυῖαν εἶναι τὴν μνήμην πολλάκις ὂν μετέσχε τὸ ἐπιθυμοῦν, καίτοι, εἰ ἐν αὐτῷ, ἦν ἄν.

29 Ἆρ' οὖν τῷ αἰσθητικῷ φέροντες ἀναθήσομεν τὴν μνήμην, καὶ τὸ αὐτὸ ἡμῖν μνημονευτικὸν καὶ αἰσθητικὸν ἔσται; Ἀλλ' εἰ καὶ τὸ εἴδωλον μνημονεύσει, ὡς ἐλέγετο, διττὸν τὸ αἰσθητικὸν ἔσται, καὶ εἰ μὴ τὸ αἰσθητικὸν δὲ τὸ μνημονευτικόν, ἀλλ' ὅτιοῦν ἄλλο, διττὸν τὸ μνημονεῦον ἔσται. Ἔτι τε εἰ τὸ αἰσθητικὸν καὶ τῶν μαθημάτων ἔσται, καὶ τῶν διανοημάτων ἔσται τὸ αἰσθητικόν. Ἢ ἄλλο γε δεῖ ἑκάτερον. Ἆρ' οὖν κοινὸν θέμενοι τὸ ἀντιληπτικὸν τούτῳ δώσομεν ἀμφοῖν τὴν μνήμην; Ἀλλ' εἰ μὲν ἓν καὶ ταὐτὸν τὸ ἀντιλαμβανόμενον αἰσθητῶν τε καὶ νοητῶν,

28 4 ὧν : ᾧ Kirchhoff || 5 τοῦτο : τούτοις fort. Volkmann || 17 ἐντεῦθεν : ἐντεθέν C Darm. ex corr. Marc A Ficin || 19 αὐτῷ Kirchhoff : αὐτοῦ codd. || 20 εἰδυῖαν Creuzer : ἡδεῖαν.

29 6 τε εἰ τὸ C : δε εἰ τε A εἰ τὸ (τε omisso) BF Vat. Vind. A || 7 τὸ αἰσθητικόν fort. del. esse putat Müller || 8 ἑκάτερον conicio (cf. Creuzer) : ἑκατέρων.

et les choses intelligibles, ce serait sans doute dire quelque chose[1] ; mais si cette puissance est divisée en deux, il n'y en aurait pas moins deux mémoires ; et si nous attribuons ces deux mémoires à chacune des deux âmes, cela fera quatre mémoires.

Mais est-il absolument nécessaire que nous nous souvenions des choses sensibles par la faculté par laquelle nous les sentons et que la sensation et son souvenir proviennent de la même faculté? Est-il nécessaire que la faculté par laquelle nous réfléchissons soit aussi celle par laquelle nous nous souvenons de nos réflexions? Ceux qui raisonnent le mieux ne sont pas ceux qui ont la meilleure mémoire ; à sensations égales, il n'y a pas souvenir égal de ces sensations ; des gens ont des sensations précises ; mais d'autres ont bonne mémoire sans posséder une perception bien affinée.

D'autre part, si la mémoire doit être distincte de la faculté de sentir, puisque la mémoire porte sur des objets donnés antérieurement par la sensation, il faut bien que la mémoire ait aussi senti les objets dont elle aura plus tard le souvenir. Rien n'empêche en effet qu'il y ait pour le souvenir un objet senti qui est l'image, et que la mémoire et sa conservation appartiennent à l'imagination ; la sensation se termine en imagination, et, quand la première n'est plus, l'objet de la vision reste dans la seconde. Si donc l'image persiste en l'absence de l'objet, il y a déjà souvenir, si peu de temps qu'elle reste présente ; si elle persiste peu, la mémoire est courte ; si elle dure plus longtemps, la mémoire augmente, parce que l'imagination est plus robuste ; et si l'image change difficilement, la mémoire est inébranlable. La mémoire des choses sensibles appartient donc à l'imagination.

(Quant aux différences entre les mémoires, elles proviennent soit de la différence intrinsèque de ces facultés, soit de l'exercice, soit de certains tempéraments corporels qui l'altèrent et la troublent plus ou moins. Mais nous reviendrons ailleurs sur cette quesion.)

30 Mais le souvenir des conceptions intellectuelles? Y a-t-il aussi une image de ces conceptions? Si [comme le dit

ment du personnage héroïsé (Cf. Badet, *Revue des Et. Anc.*, XXVII, 1925, p. 83 sq.)

1. Critique d'une théorie de la connaissance présentée par Por-

τάχα ἄν τι λέγοιτο· εἰ δὲ διαιρεῖται διχῇ, οὐδὲν ἧττον δύο ἂν εἴη. Εἰ δὲ καὶ ἑκατέρᾳ τῇ ψυχῇ δώσομεν ἄμφω, τέτταρα ἂν γένοιτο. Ὅλως δὲ τίς ἀνάγκη, ᾧ αἰσθανόμεθα, τούτῳ καὶ μνημονεύειν, καὶ τῇ αὐτῇ δυνάμει γίνεσθαι ἄμφω, καὶ ᾧ διανοούμεθα, τούτῳ τῶν διανοημάτων μνημονεύειν; Ἐπεὶ οὐδ' οἱ αὐτοὶ διανοεῖσθαι κράτιστοι καὶ μνημονεύειν, καὶ ἐπίσης αἰσθήσει χρησάμενοι οὐκ ἐπίσης μνημονεύουσι, καὶ εὐαισθήτως ἔχουσιν ἄλλοι, μνημονεύουσι δὲ ἄλλοι οὐκ ὀξέως ἐν αἰσθήσει γεγενημένοι. Ἀλλὰ πάλιν αὖ, εἰ ἄλλο ἑκάτερον δεήσει εἶναι, καὶ ἄλλο μνημονεύσει ὧν ἡ αἴσθησις ἥσθετο πρότερον, κἀκεῖνο δεῖ αἰσθέσθαι οὗπερ μελλήσει μνημονεύειν. Ἢ οὐδὲν κωλύσει τῷ μνημονεύσοντι τὸ αἴσθημα φάντασμα εἶναι, καὶ τῷ φανταστικῷ ἄλλῳ ὄντι τὴν μνήμην καὶ κατοχὴν ὑπάρχειν· τοῦτο γάρ ἐστιν, εἰς ὃ λήγει ἡ αἴσθησις, καὶ μηκέτι οὔσης τούτῳ πάρεστι τὸ ὅραμα. Εἰ οὖν παρὰ τούτῳ τοῦ ἀπόντος ἤδη ἡ φαντασία, μνημονεύει ἤδη, κἂν ἐπ' ὀλίγον παρῇ. Ὧ δὲ εἰ μὲν ἐπ' ὀλίγον παραμένοι, ὀλίγη ἡ μνήμη, ἐπὶ πολὺ δὲ μᾶλλον μνημονικοὶ τῆς δυνάμεως ταύτης οὔσης ἰσχυροτέρας, ὡς μὴ ῥᾳδίως τρεπομένης ἀφεῖσθαι ἀποσεισθεῖσαν τὴν μνήμην. Τοῦ φανταστικοῦ ἄρα ἡ μνήμη, καὶ τὸ μνημονεύειν τῶν τοιούτων ἔσται. Διαφόρως δ' ἔχειν πρὸς μνήμας φήσομεν ἢ ταῖς δυνάμεσιν αὐτοῖς διαφόρως ἐχούσαις ἢ ταῖς πράξεσιν ἢ μή, ἢ καὶ σωματικαῖς κράσεσιν ἐνούσαις καὶ μή, καὶ ἀλλοιούσαις καὶ μή, καὶ οἷον θορυβούσαις. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐτέρωθι.

30 Τὸ δὲ τῶν διανοήσεων τί; Ἆρά γε καὶ τούτων τὸ φανταστικόν; Ἀλλ' εἰ μὲν πάσῃ νοήσει παρακολουθεῖ

20 αὖ εἰ : εἰ αὖ E || 21 αἰσθέσθαι A Darm. Marc B : αἰσθήσεσθαι || 22 μνημονεύειν : μνημονεύσειν EF Volkmann || 26 τούτῳ Kirchhoff : τοῦτο codd. || 27 παρῇ ᾧ δὲ εἰ μὲν ἐπ' ὀλίγου omis. FE Darm. A quod restituit nullus editor. || κἂν ἐπ' ὀλίγον : κἂν μὴ μένοι ἐπ' ὀλίγον E || 33 αὐτοῖς : αὐτῇς CF.

Aristote] une image accompagne toute pensée, la persistanc de cette image, qui est comme le reflet de la conception expliquera le souvenir de l'objet connu ; sinon, il faut cher cher autre chose. C'est peut-être à la formule verbale qu accompagne la pensée qu'il appartient d'être reçue dan l'imagination. Car la pensée est un indivisible, et tant qu'ell ne s'est pas exprimée extérieurement, tant qu'elle reste inté rieure, elle nous échappe ; le langage, en la développant e en la faisant passer de l'état de pensée à celui d'image, reflèt la pensée comme un miroir ; et ainsi la pensée est perçue, ell se fixe et elle est rappelée. Tandis que l'âme se meut tou jours vers la pensée, elle n'en a la perception que si elle s trouve dans les conditions indiquées ; car autre chose est d penser, autre chose de percevoir sa pensée. Nous penson toujours ; mais nous ne percevons pas toujours notre pensée parce que le sujet qui reçoit les pensées reçoit aussi, alterna tivement, les sensations.

31 Si la mémoire appartient à l'imagination, puisque cha cune des deux âmes a sa mémoire, il y aura deux sorte d'imaginations. Qu'il en soit ainsi quand ces deux âmes son séparées ; mais en nous, où elles sont unies en un même être comment y aurait-il deux imaginations ? Et en laquelle de ces deux imaginations se produit le souvenir ? Si c'est dans les deux, il y a une double image de chaque objet (car il ne faut pas dire que l'imagination de l'âme supérieure ne représente que des choses intelligibles, et l'autre que des choses sensibles ; sinon, nous serions fait de deux êtres animés sans aucun rapport l'un avec l'autre) ; si donc la mémoire est dans les deux imaginations, en quoi diffèrent les deux images ? Comment ne percevons-nous pas cette différence ? — C'est que, ou bien une image s'accorde avec l'autre, et comme les deux imaginations n'existent pas à part, mais que celle de l'âme supérieure domine l'autre, il se produit une image unique ; l'autre l'accompagne comme une ombre ou comme une faible lueur prolonge une lumière intense ; ou bien elles sont en conflit et en désaccord, et l'autre se manifeste pour elle-même ; mais il nous échappe qu'elle est dans l'autre âme, parce que, d'une

phyre (ap. Stobée, *Ecl.*, 269, 32 Meineke) comme étant celle d'Ariston.

φαντασία, τάχα ἂν ταύτης τῆς φαντασίας, οἷον εἰκόνος οὔσης τοῦ διανοήματος, μενούσης οὕτως ἂν εἴη τοῦ γνωσθέντος ἡ μνήμη· εἰ δὲ μή, ἄλλο τι ζητητέον. Ἴσως δ' ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος ἡ παραδοχὴ εἰς τὸ φανταστικόν. Τὸ μὲν γὰρ νόημα ἀμερὲς καὶ οὕπω οἷον προεληλυθὸς εἰς τὸ ἔξω ἔνδον ὂν λανθάνει, ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικὸν ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατόπτρῳ καὶ ἡ ἀντίληψις αὐτοῦ οὕτω καὶ ἡ μονὴ καὶ ἡ μνήμη. Διὸ καὶ ἀεὶ κινουμένης πρὸς νόησιν τῆς ψυχῆς, ὅταν ἐν τούτῳ γίνηται, ἡμῖν ἡ ἀντίληψις. Ἄλλο γὰρ ἡ νόησις, καὶ ἄλλο ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις, καὶ νοοῦμεν μὲν ἀεί, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ ἀεί· τοῦτο δέ, ὅτι τὸ δεχόμενον οὐ μόνον δέχεται νοήσεις, ἀλλὰ καὶ αἰσθήσεις κατὰ θάτερα.

31 Ἀλλ' εἰ τοῦ φανταστικοῦ ἡ μνήμη, ἑκατέρα δὲ ἡ ψυχὴ μνημονεύειν εἴρηται, δύο τὰ φανταστικά. Χωρὶς μὲν οὖν οὖσαι ἐχέτωσαν ἑκατέρα, ἐν δὲ τῷ αὐτῷ παρ' ἡμῖν πῶς τὰ δύο καὶ τίνι αὐτῶν ἐγγίνεται; Εἰ μὲν γὰρ ἀμφοτέραις, διτταὶ ἀεὶ αἱ φαντασίαι· οὐ γὰρ δὴ τὸ μὲν τῆς ἑτέρας τῶν νοητῶν, τὸ δὲ τῶν αἰσθητῶν· οὕτω γὰρ ἂν παντάπασι δύο ζῷα οὐδὲν ἔχοντα κοινὸν πρὸς ἄλληλα ἔσται. Εἰ οὖν ἀμφοτέραις, τίς ἡ διαφορά; Εἶτα πῶς οὐ γινώσκομεν; Ἢ ὅταν μὲν συμφωνῇ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ, οὐκ ὄντων οὐδὲ χωρὶς τῶν φανταστικῶν, κρατοῦντος δὲ τοῦ τῆς κρείττονος, ἓν τὸ φάντασμα γίνεται, οἷον παρακολουθούσης σκιᾶς τῷ ἑτέρῳ, καὶ ὑποτρέχοντος οἷον σμικροῦ φωτὸς μείζονι· ὅταν δὲ μάχη ᾖ καὶ διαφωνία, ἐκφανὴς ἐφ' ἑαυτῆς καὶ ἡ ἑτέρα γίνεται· λανθάνει δὲ ⟨τό⟩ ἐν ἑτέρῳ,

30 9 ἐπάγων : ἀπάγων Kirchhoff || ἐκ τοῦ : ἑκάστου E || 15 τὸ : τοῦτο τὸ Vind. A Marc A.

31 1 ἑκατέρα : ἑκάτερον AF ἑκατέρων Marc B ex corr. || 4 ἀμφοτέραις : ἀμφοτέροις EF || 10 δὲ : τε B Vat. Vind. A || 14 τὸ dubit. Creuzer.

manière générale, la dualité de nos âmes nous échappe ; car elles arrivent à ne faire qu'un, et l'une sert de véhicule à l'autre. L'une de ces âmes voit tout ; sortie du corps, elle garde certains souvenirs, mais elle abandonne ceux qui se rapportent à l'autre âme ; comme, lorsque nous avons quitté des compagnons d'un rang inférieur pour d'autres plus distingués, nous ne gardons qu'un faible souvenir des premiers, et nous nous rappelons fort bien les seconds.

32 Comment a lieu le souvenir de nos amis, de nos enfants, de notre femme ? Et celui de notre patrie, et de tout ce qu'un honnête homme peut se rappeler raisonnablement ? L'âme inférieure en a un souvenir accompagné d'émotion ; mais l'homme peut s'en souvenir sans éprouver d'émotion. Car au début, sans doute, l'homme ressent des émotions, et l'âme supérieure elle-même ressent les plus nobles de ces émotions, parce qu'elle a quelque rapport avec l'âme inférieure. Mais il convient que l'âme inférieure désire agir comme l'âme supérieure et se souvenir comme elle, surtout lorsque, elle aussi, elle est honnête ; car l'on devient meilleur par l'éducation que l'on reçoit d'un être supérieur. Mais il faut que l'âme supérieure oublie volontiers ce qui lui vient de l'âme inférieure ; car, si elle est honnête, elle peut contenir de force l'âme de nature inférieure. Plus elle s'efforce vers l'intelligible, plus elle oublie les choses d'ici-bas, à moins que toute sa vie, même sur terre, ne soit remplie des seuls souvenirs des choses les meilleures ; car il est beau, ici-bas, de se soustraire aux soucis des hommes ; et par conséquent il est nécessaire de se soustraire aux souvenirs de ces soucis ; aussi, en ce sens, l'on peut dire avec raison que l'âme bonne est oublieuse [1]. Elle s'enfuit hors de ces choses multiples ; réduisant le multiple à l'un, elle quitte l'indéterminé. Elle ne prend pas avec elle la masse de souvenirs terrestres ; mais elle est légère et toute seule. Même dans la vie actuelle, lorsqu'elle veut penser et être dans l'intelligible, elle laisse pour cela toutes les autres choses. Bien peu de souvenirs d'ici l'accompagnent dans le monde intelligible ; un peu plus pourtant, quand elle est seulement

1. Ce passage est peut-être un souvenir d'Euripide, cité par Plutarque, *Questions symposiaques*, préface : « Il est sage, selon Euripide, d'oublier les choses déplacées. »

ὅτι καὶ ὅλως τὸ διττὸν τῶν ψυχῶν λανθάνει. Εἰς ἓν γὰρ ἦλθον ἄμφω καὶ ἐποχεῖται ἡ ἑτέρα. Ἑώρα οὖν ἡ ἑτέρα πάντα καὶ τὰ μὲν ἔχει ἐξελθοῦσα, τὰ δ' ἀφίησι τῶν τῆς ἑτέρας· οἷον ἑταίρων ὁμιλίας φαυλοτέρων λαβόντες ποτὲ ἄλλους ἀλλαξάμενοι ὀλίγα τῶν ἐκείνων μεμνήμεθα, χρηστοτέρων δὲ γεγενημένων πλείω.

32 Τί δὲ δὴ φίλων καὶ παίδων καὶ γυναικός; Πατρίδος δὲ καὶ τῶν ὧν ἂν καὶ ἀστεῖος οὐκ ἄτοπος μνημονεύων; Ἢ τὸ μὲν μετὰ πάθους ἑκάστου, ὁ δὲ ἀπαθῶς ἂν τὰς μνήμας τούτων ἔχοι· τὸ γὰρ πάθος ἴσως καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐν ἐκείνῳ καὶ τὰ ἀστεῖα τῶν παθῶν τῇ σπουδαίᾳ, καθ' ὅσον τῇ ἑτέρᾳ τι ἐκοινώνησε. Πρέπει δὲ τὴν μὲν χείρονα καὶ τῶν τῆς ἑτέρας ἐνεργημάτων ἐφίεσθαι τῆς μνήμης καὶ μάλιστα, ὅταν ἀστεία ᾖ καὶ αὐτή· γένοιτο γὰρ ἄν τις καὶ ἐξ ἀρχῆς ἀμείνων καὶ τῇ παιδεύσει τῇ παρὰ τῆς κρείττονος. Τὴν δὲ δεῖ ἀσμένως λήθην ἔχειν ἐθέλειν τῶν παρὰ τῆς χείρονος. Εἴη γὰρ ἂν καὶ σπουδαίας οὔσης τῆς ἑτέρας τὴν ἑτέραν τὴν φύσιν χείρονα εἶναι κατεχομένην ὑπὸ τῆς ἑτέρας βίᾳ. Ὅσῳ δὴ σπεύδει πρὸς τὸ ἄνω, πλειόνων αὐτῇ ἡ λήθη, εἰ μή που πᾶς ὁ βίος αὐτῇ καὶ ἐνταῦθα τοιοῦτος οἵῳ μόνων τῶν κρειττόνων εἶναι τὰς μνήμας· ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα καλῶς τὸ ἐξιστάμενον τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων. Ἀνάγκη οὖν καὶ τῶν μνημονευμάτων· ὥστε ἐπιλήσμονα ἄν τις λέγων τὴν ἀγαθὴν ὀρθῶς ἂν λέγοι τρόπῳ τοιούτῳ. Ἐπεὶ καὶ φεύγει ἐκ τῶν πολλῶν, καὶ τὰ πολλὰ εἰς ἓν συνάγει τὸ ἄπειρον ἀφιεῖσα. Οὕτω γὰρ καὶ οὐ μετὰ πολλῶν, ἀλλὰ ἐλαφρὰ καὶ δι' αὐτῆς· ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα, ὅταν ἐκεῖ ἐθέλῃ εἶναι, ἔτι οὖσα ἐνταῦθα ἀφίησι πάντα ὅσα ἄλλα· ὀλίγα τοίνυν κἀκεῖ τὰ ἐντεῦθεν· καὶ ἐν οὐρανῷ οὖσα πλείω. Καὶ εἴποι ἂν ὁ Ἡρακλῆς ἐκεῖνος

16 ἐποχεῖται : ἀποχεῖται EF.
32 8 καὶ post τις om. Vind. A || 15 οἵῳ Volkmann : οἷος codd. || 20 ἀφιεῖσα Kirchhoff : ἀφιείς codd.

au ciel [1]. L'Hercule de l'Hadès peut encore parler de sa bravoure ; mais il l'estime une bien petite chose, lorsqu'il est passé en une région plus sacrée et qu'il est arrivé au monde intelligible ; alors, doué d'une force plus qu'herculéenne pour ces luttes qui sont les luttes des sages,

1. Un des rares passages où Plotin semble prendre au sérieux la topographie des mythes de la destinée.

ἀνδραγαθίας ἑαυτοῦ, ὁ δὲ καὶ ταῦτα σμικρὰ ἡγούμενος καὶ μετατεθεὶς εἰς ἀγιώτερον τόπον καὶ ἐν τῷ νοητῷ γεγενημένος καὶ ὑπὲρ τὸν Ἡρακλέα ἰσχύσας τοῖς ἄθλοις, οἷα ἀθλεύουσι σοφοί,

28 τίνων μνημονεύσει post σοφοὶ add. Volkmann ; incassum, quia ultima verba cum initio sequentis operis cohaerent.

IV [28]

DIFFICULTÉS RELATIVES A L'AME II

1 que dira-t-il ? Quels souvenirs conservera une âme qui est dans le monde intelligible, auprès de la substance ? La conséquence est qu'elle contemple les êtres intelligibles, qui sont l'objet de son activité et au milieu desquels elle se trouve ; sinon, elle ne serait pas parmi eux. Elle ne se rappelle aucun des événements terrestres ; elle ne se rappelle pas, par exemple, qu'elle se livrait à la philosophie, et que, d'ici-bas, elle contemplait déjà les intelligibles. Il n'est pas possible, lorsque sa pensée s'applique aux intelligibles, de faire autre chose que de les penser et de les contempler ; et la pensée actuelle n'implique pas le souvenir d'avoir pensé. Sans doute, après avoir cessé de penser, si cela arrivait, elle pourrait dire : j'ai pensé [1] ; mais cela supposerait qu'elle change. Si elle est dans la pure contemplation des intelligibles, elle ne saurait garder la mémoire des événements qui lui sont advenus ici-bas. En outre, si, comme il paraît bien, toute pensée est intemporelle, puisque les intelligibles sont dans l'éternité et non dans le temps, il est impossible qu'il y ait là-bas le moindre souvenir non seulement des choses terrestres, mais même de n'importe quoi ; chaque essence lui est présente ; et elle n'a pas à les parcourir successivement et à passer de l'une à l'autre. — Quoi ? N'y a-t-il pas, dans les intelligibles, une division du genre en espèces et un passage inverse du terme inférieur à l'universel et au terme supérieur ? Admettons que l'intelligence suprême ne procède pas ainsi, puisqu'elle est tout en acte à la fois ; pourquoi l'âme, placée dans les intelligibles, ne les parcourra-t-elle pas ainsi ? — Même en ce cas, rien

1. La réflexion sur soi suppose, d'après Plotin, un dédoublement, qui est déjà une déchéance.

IV [28]

ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΙΩΝ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

1 τί οὖν ἐρεῖ, καὶ τίνων τὴν μνήμην ἕξει ψυχὴ ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας ἐκείνης γενομένη; Ἢ ἀκόλουθον εἰπεῖν ἐκεῖνα θεωρεῖν καὶ περὶ ἐκεῖνα ἐνεργεῖν, ἐν οἷς ἔστιν, ἢ μηδὲ ἐκεῖ εἶναι. Τῶν οὖν ἐνταῦθα οὐδέν, οἷον ὅτι ἐφιλοσόφησε, καὶ δὴ καὶ ὅτι ἐνταῦθα οὖσα ἐθεᾶτο τὰ ἐκεῖ. Ἀλλ' εἰ μὴ ἔστιν, ὅτε τις ἐπιβάλλει τινὶ τῇ νοήσει, ἄλλο τι ποιεῖν ἢ νοεῖν κἀκεῖνο θεωρεῖν, καὶ ἐν τῇ νοήσει οὐκ ἔστιν ἐμπεριεχόμενον τὸ ἐνενοήκειν, ἀλλ' ὕστερόν τις ἂν τοῦτ' εἰ ἔτυχεν, εἶποι· τοῦτο δὲ ἤδη μεταβάλλοντος· οὐκ ἂν εἴη ἐν τῷ νοητῷ καθαρῶς ὄντα μνήμην ἔχειν τῶν τῇδέ ποτε αὐτῷ τινι γεγενημένων. Εἰ δὲ καί, ὥσπερ δοκεῖ, ἄχρονος πᾶσα ἡ νόησις, ἐν αἰῶνι, ἀλλ' οὐκ ἐν χρόνῳ ὄντων τῶν ἐκεῖ, ἀδύνατον μνήμην εἶναι ἐκεῖ οὐχ ὅτι τῶν ἐνταῦθα, ἀλλὰ καὶ ὅλως ὁτουοῦν. Ἀλλ' ἔστιν ἕκαστον παρόν· ἐπεὶ οὐδὲ διέξοδος οὐδὲ μετάβασις ἀφ' ἑτέρου ἐπ' ἄλλο. Τί οὖν; Οὐκ ἔσται διαίρεσις ἄνωθεν εἰς εἴδη, ἢ κάτωθεν ἐπὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ ἄνω; Τῷ μὲν γὰρ ἄνω μὴ ἔστω ἐνεργείᾳ ⟨πάντα⟩ ὁμοῦ ὄντι, τῇ δὲ ψυχῇ ἐκεῖ οὔσῃ διὰ τί οὐκ ἔσται; Τί οὖν κωλύει καὶ ταύτῃ τὴν

1 4 ἐκεῖ : ἐκεῖνα EF || 9 μεταβάλλοντος : μεταβάλλοντας EAC Darm. F (cum correct.) || 12 ἡ omis. CF Vind. A Marc A ; reciendum fortasse || 18 ἐνεργείᾳ πάντα ὁμοῦ coni. Volkmann e *Theologia Aristotelis* in versione germanica Dieterici p. 16 : ἐνέργεια ὄντι codd. ἐνέργεια νοῦ A || ὁμοῦ : νοῦ A ὁμοῦ τοῦ F || 19 ταύτῃ Volkmann e *Theol. Arist.* : ταύτην codd.

n'empêche qu'elle ait d'un coup l'intuition de tous les intelligibles. — Cette intuition est-elle comme celle d'un seul objet vu d'un coup? — Non, elle est comme un tout simultané de pensées de choses multiples ; l'âme a devant elle un spectacle varié, objet d'une pensée multipliée, de pensées nombreuses qui se produisent à la fois, comme, dans la perception d'un visage, les sensations des yeux, du nez et des autres parties. — Et lorsqu'elle divise un genre et le développe en espèces? — La division est déjà faite dans l'intelligence ; et cette division achevée lui sert de point d'appui pour la division qu'elle fait. De plus l'antérieur et le postérieur qui sont dans les concepts ne se rapportent pas au temps, et il n'en résulte pas que la pensée de l'antérieur précède dans le temps celle du postérieur ; il y a antériorité et postériorité sous le rapport de l'ordre, comme, dans une plante, les racines et le haut des branches n'ont d'antériorité et de postériorité que sous le rapport de l'ordre, pour celui qui voit toute la plante à la fois. — Mais alors, lorsque l'âme envisage d'abord un genre unique, et en connaît ensuite plusieurs espèces, puis toutes les espèces, comment saisit-elle d'abord le genre, et ensuite les espèces [sinon par des actes successifs]? — C'est que la puissance d'un genre est aussi bien une que multiple, quand elle est en autre chose ; et tous les termes que ce genre comprend correspondent à des notions différentes. Les actes [espèces] de cette puissance [le genre] ne se réduisent pas à un seul ; ils existent tous éternellement par la puissance permanente du genre ; mais ils se produisent en des choses diverses. C'est que l'être intelligible n'est plus l'un, et il peut admettre en lui une multiplicité qui n'existait pas dans l'hypostase antérieure.

2 Admettons. Mais comment se souvient-il de lui-même [lorsqu'il est dans le monde intelligible]? — Il n'a pas du tout le souvenir de lui-même ; il ne se rappelle pas par exemple que c'est lui, Socrate, qui contemple, il ne sait pas s'il est une intelligence ou une âme. Que l'on songe à ces états de contemplation les plus distincts, même ici-bas, où la pensée ne fait aucun retour sur elle-même ; nous nous possédons nous-mêmes ; mais toute notre activité est dirigée sur l'objet contemplé ; nous devenons cet objet ; nous nous offrons à lui comme une matière ; nous prenons forme d'après ce que nous voyons ; nous ne sommes plus nous-mêmes qu'en puissance.

ἐπιβολὴν ἀθρόαν ἀθρόων γίνεσθαι; Ἆρ' οὖν ὡς τινος ὁμοῦ; Ἢ ὡς πολλῶν ὁμοῦ πάσας νοήσεις. Τοῦ γὰρ θεάματος ὄντος ποικίλου ποικίλην καὶ πολλὴν τὴν νόησιν ἅμα ⟨δεῖ⟩ γίνεσθαι καὶ πολλὰς τὰς νοήσεις, οἷον αἰσθήσεις πολλὰς προσώπου ὀφθαλμῶν ἅμα ὁρωμένων καὶ ῥινὸς καὶ τῶν ἄλλων. Ἀλλ' ὅταν ἕν τι διαιρῇ καὶ ἀναπτύσσῃ; Ἢ ἐν τῷ νῷ διῄρηται· καὶ τὸ τοιοῦτον οἷον ἐναπέρεισις μᾶλλον. Τὸ δὲ πρῶτον καὶ τὸ ὕστερον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὐ χρόνῳ ὂν οὐδὲ τὴν νόησιν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου χρόνῳ ποιήσει· ἔστι γὰρ καὶ τάξει, οἱονεὶ φυτοῦ ἡ τάξις ἐκ ῥιζῶν ἀρξαμένη ἕως εἰς τὸ ἄνω τῷ θεωμένῳ οὐκ ἔχει ἄλλως ἢ τάξει τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἅμα τὸ πᾶν θεωμένῳ. Ἀλλ' ὅταν εἰς ἓν βλέπῃ, εἶτα πολλὰ καὶ πάντα ἔχῃ, πῶς τὸ μὲν πρῶτον ἔσχε, τὰ δὲ ἐφεξῆς; Ἢ ἡ δύναμις ἡ μία οὕτως ἦν μία, ὡς πολλὰ ἐν ἄλλῳ, καὶ οὐ κατὰ μίαν νόησιν πάντα. Αἱ γὰρ ἐνέργειαι οὐ καθ' ἕνα, ἀλλ' ἀεὶ πᾶσαι δυνάμει ἑστώσῃ· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις γινομένων. Ἤδη γὰρ ἐκεῖνο ὡς μὴ ⟨τὸ⟩ ἓν ὃν δυνηθῆναι τὴν τῶν πολλῶν ἐν αὑτῷ φύσιν δέξασθαι πρότερον οὐκ ὄντων.

2 Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ταύτῃ. Ἑαυτοῦ δὲ πῶς; Ἢ οὐδὲ ἑαυτοῦ ἕξει τὴν μνήμην, οὐδ' ὅτι αὐτὸς ὁ θεωρῶν, οἷον Σωκράτης, ἢ ὅτι νοῦς ἢ ψυχή. Πρὸς δὴ ταῦτά τις ἀναμνησθήτω, ὡς ὅταν καὶ ἐνταῦθα θεωρῇ καὶ μάλιστα ἐναργῶς, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῇ νοήσει, ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτόν, ἡ δὲ ἐνέργεια πρὸς ἐκεῖνο, κἀκεῖνο γίνεται οἷον ὕλην ἑαυτὸν παρασχών, εἰδοποιούμενος δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον καὶ δυνάμει ὢν τότε αὐτός. Τότε οὖν αὐτός ἐστιν ἐνεργείᾳ, ὅταν μηδὲν νοῇ· ἤ, εἰ μὲν αὐτός,

22 δεῖ ins. Müller || 24 ὀφθαλμῶν Ciz. Kirchhoff : ὀφθαλμῷ codd. || 31 τὸ πᾶν : τῷ πᾶν AF || 36 τὸ Volkmann || ἤδη : δεῖ Müller || 37 ἐν deest in E.

2 9 αὐτός ἐστιν Kirchhoff : αὐτός τε τί ἐστιν || 10 ὅταν μηδὲν νοῇ post παντός reiecit Müller ut dittographiam.

— Quoi ! L'être qui est dans l'intelligible n'est lui-même en acte, que lorsqu'il ne pense à rien ! — Ce serait exact, s'il était comme un espace vide de tout; mais, puisqu'il est lui-même toutes choses, en se pensant lui-même, il pense en même temps toutes choses; dans l'intuition et la vision en acte qu'il a de lui-même se trouvent comprises toutes les choses; et dans l'intuition qu'il a du tout, il se trouve compris lui-même. — Mais, s'il procède ainsi, ses pensées changent, et, plus haut, nous jugions le contraire. — L'intelligence, seule, reste identique à elle-même; mais l'âme, située aux confins du monde intelligible, peut changer, puisqu'elle peut toujours y pénétrer plus avant : lorsqu'une chose se trouve autour d'un point immobile, il faut bien que sa position par rapport à ce point soit variable et qu'elle ne demeure pas également immobile. Ou plutôt, ce n'est pas un véritable changement que de passer des intelligibles à soi-même, et de soi-même aux autres intelligibles ; car le moi est toutes choses; le moi et son objet ne font qu'un. — Il n'en reste pas moins que l'âme, placée dans le monde intelligible, a une série d'affections différentes relatives à elle-même et aux choses qui sont en elle. — Non ; si elle vit purement dans le monde intelligible, elle possède, elle aussi, l'immutabilité ; elle est ce que sont ces objets. Même en ce lieu terrestre d'ailleurs, elle doit aboutir à l'union avec l'intelligence, si elle se tourne vers elle; ainsi tournée, elle n'a plus aucun intermédiaire entre l'intelligence et elle; elle va vers l'intelligence, puis elle s'accorde avec elle; enfin elle arrive à un état d'union impérissable, si bien que les deux ne font qu'un. Dans cet état, elle ne peut changer: elle a un rapport immuable à la pensée, et elle possède en même temps la conscience d'elle-même, parce qu'elle ne fait plus qu'une seule et même chose avec l'intelligible.

3 Mais l'âme sort du monde intelligible et ne se tient pas ferme à son unité; elle s'aime pour elle-même et veut en être distincte ;elle se penche au dehors. C'est alors, paraît-il, qu'elle a souvenir d'elle-même. Elle a alors le souvenir des intelligibles qui l'empêche encore de tomber, le souvenir des choses terrestres qui la pousse ici-bas, et le souvenir des choses célestes qui la retient dans le ciel; en général l'âme est et devient la chose dont elle se souvient. Le souvenir est ou bien

κενός ἐστι παντός. Εἰ δέ ἐστιν αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῇ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν. Ἀλλ' εἰ οὕτω ποιεῖ, μεταβάλλει τὰς νοήσεις, ὃ πρότερον αὐτοῖ οὐκ ἠξιοῦμεν. Ἢ λεκτέον ἐπὶ μὲν τοῦ νοῦ τὸ ὡσαυτως ἔχειν, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς ἐν οἷον ἐσχάτοις τοῦ νοητοῦ κειμένης γίνεσθαι τοῦτο δυνατὸν εἶναι, ἐπεὶ καὶ προσχωρεῖν εἴσω· εἰ γάρ τι περὶ τὸ μένον γίνεται, δεῖ αὐτὸ παραλλαγὴν πρὸς τὸ μένον ἔχειν μὴ ὁμοίως μένον. Ἢ οὐδὲ μεταβολὴν λεκτέον γίνεσθαι, ὅταν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ ἐφ' ἑαυτόν, καὶ ὅταν ἀφ' ἑαυτοῦ ἐπὶ τὰ ἄλλα· πάντα γὰρ αὐτός ἐστι καὶ ἅμφω ἕν. Ἀλλ' ἡ ψυχὴ ἐν τῷ νοητῷ οὖσα τοῦτο πάσχει τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο πρὸς αὐτὴν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ. Ἢ καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὖσα ἔχει τὸ ἀμετάβλητον καὶ αὐτή. Καὶ γὰρ αὐτή ἐστιν ἃ ἐστιν· ἐπεὶ καὶ ὅταν ἐν ἐκείνῳ ᾖ τῷ τόπῳ, εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη, εἴπερ ἐπεστράφη· στραφεῖσα γὰρ οὐδὲν μεταξὺ ἔχει, εἴς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἥρμοσται, καὶ ἁρμοσθεῖσα ἥνωται οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἕν ἐστιν ἅμφω καὶ δύο. Οὕτως οὖν ἔχουσα οὐκ ἂν μεταβάλλοι, ἀλλὰ ἔχοι ἂν ἀτρέπτως πρὸς νόησιν ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς, ὡς ἓν ἅμα τῷ νοητῷ ταὐτὸν γενομένη.

3 Ἐξελθοῦσα δὲ ἐκεῖθεν καὶ οὐκ ἀνασχομένη τὸ ἕν, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπασαμένη καὶ ἕτερον ἐθελήσασα εἶναι καὶ οἷον προκύψασα, μνήμην, ὡς ἔοικεν, ἑαυτῆς λαμβάνει. Μνήμη δὲ ἡ μὲν τῶν ἐκεῖ ἔτι κατέχει μὴ πεσεῖν, ἡ δὲ τῶν ἐνταῦθα ὧδι φέρει, ἡ δὲ τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκεῖ κατέχει, καὶ ὅλως, οὗ μνημονεύει, ἐκεῖνο ἔστι καὶ γίνεται. Ἦν γὰρ τὸ

17 νοητοῦ : νοῦ Vind. A || 18 προσχωρεῖν : προχωρεῖν Marc A || 21 ἐφ' ἑαυτόν : ἐπὶ τὸ ἑαυτόν AEF (cum corr.).

3 2 ἀσπασαμένη : ἀποσπασαμένη A Darm. || 3 ἑαυτῆς : ἐφεξῆς C Marc A Vat. Vind. A.

une pensée ou bien une image; or l'imagination ne possède pas son objet, mais elle en a la vision, et elle se dispose comme lui; ainsi quand elle voit des choses sensibles, elle acquiert la même étendue que ce qu'elle regarde. C'est que l'âme possède toutes choses; mais elle les possède en second, et, ainsi, elle ne devient pas parfaitement toutes choses; elle est intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, et, dans cette situation, elle se porte vers l'un comme vers l'autre.

4 Quand elle est dans l'intelligible, elle voit le Bien par l'intermédiaire de l'Intelligence; car il n'est pas tellement caché qu'il ne pénètre jusqu'à elle puisqu'il n'y a pas entre lui et elle de corps qui fasse obstacle; et, même si le corps se trouve entre elle et le Bien, le Bien arrive cependant du premier rang jusqu'aux êtres de troisième rang [aux âmes]. C'est seulement si l'âme se donne aux choses inférieures qu'elle possède ce qu'elle veut conformément aux souvenirs et aux images qui sont en elles.

C'est pourquoi le souvenir, fût-ce celui des choses les meilleures, n'est pas ce qu'il y a de meilleur.

Il faut bien comprendre que le souvenir existe non seulement quand on perçoit actuellement qu'on se souvient, mais encore dans les dispositions de l'âme qui suivent les impressions ou les connaissances antérieures; il peut arriver que l'âme possède ces dispositions sans en avoir conscience, et elles ont beaucoup plus de force que si elle les connaissait; quand elle sait qu'elle a une disposition, elle est sans doute elle-même différente de cette disposition; mais si elle ignore qu'elle la possède, elle risque d'être elle-même ce qu'elle possède; ce sont ces affections ignorées d'elle qui la font surtout déchoir.

En quittant le monde intelligible, l'âme en emporte des souvenirs. — Elle en avait donc quelque façon, quand elle y était. — Oui, elle les avait en puissance; mais l'activité intellectuelle les masquait; ils n'étaient point comme des empreintes déposées en elle (théorie qui a des conséquences absurdes), mais comme une puissance qui devait plus tard passer à l'acte. Et, lorsqu'elle a cessé d'agir dans le monde intelligible, l'âme voit de nouveau ce qu'elle avait vu, avant d'y entrer.

5 — Quoi ! Est-ce alors cette puissance du souvenir qui fait passer les intelligibles à l'acte? — Non; c'est lorsque

μνημονεύειν ἢ νοεῖν ἢ φαντάζεσθαι, ἡ δὲ φαντασία αὐτῇ οὐ τῷ ἔχειν, ἀλλ' οἷα ὁρᾷ καὶ οἷα διάκειται· κἂν τὰ αἰσθητὰ ἴδῃ, ὁπόσον αὐτῶν ἂν ἴδῃ, τοσοῦτον ἔχει τὸ βάθος. Ὅτι γὰρ ἔχει πάντα δευτέρως, οὐχ οὕτω τελείως πάντα γίνεται, καὶ μεθόριον οὖσα καὶ ἐν τοιούτῳ κειμένη ἐπ' ἄμφω φέρεται.

4 Ἐκεῖ μὲν οὖν καὶ ταγαθὸν διὰ νοῦ ὁρᾷ, οὐ γὰρ στέγεται ἐκεῖνο, ὥστε μὴ διελθεῖν εἰς αὐτήν· ἐπεὶ μὴ σῶμα τὸ μεταξὺ ὥστε ἐμποδίζειν· καίτοι καὶ σωμάτων ⟨ὄντων⟩ μεταξὺ πολλαχῇ εἰς τὰ τρίτα ἀπὸ τῶν πρώτων ἡ ἄφιξις. Εἰ δὲ πρὸς τὰ κάτω δοίη αὐτήν, ἀναλόγως τῇ μνήμῃ καὶ τῇ φαντασίᾳ ἔχει ὃ ἠθέλησε. Διὸ ἡ μνήμη, καὶ ὅταν τῶν ἀρίστων ᾖ, οὐκ ἄριστον. Δεῖ δὲ τὴν μνήμην λαμβάνειν οὐ μόνον ἐν τῷ οἷον αἰσθάνεσθαι ὅτι μνημονεύει, ἀλλὰ καὶ ὅταν διακέηται κατὰ τὰ πρόσθεν παθήματα ἢ θεάματα. Γένοιτο γὰρ ἄν, καὶ μὴ παρακολουθοῦντα ὅτι ἔχει, ἔχειν παρ' αὐτῷ ἰσχυροτέρως ἢ εἰ εἰδείη. Εἰδὼς μὲν γὰρ τάχα ἂν ὡς ἄλλο ἔχοι ἄλλος αὐτὸς ὤν, ἀγνοῶν δὲ ὅτι ἔχει κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει· ὃ δὴ πάθημα μᾶλλον πεσεῖν ποιεῖ τὴν ψυχήν. Αλλ' εἰ ἀφισταμένη τοῦ ἐκεῖ τόπου ἀναφέρει τὰς μνήμας, ὁπωσοῦν εἶχε κἀκεῖ· ἢ δυνάμει· ἡ δὲ ἐνέργεια ἐκείνων ἠφάνιζε τὴν μνήμην. Οὐ γὰρ ὡς κείμενοι ἦσαν τύποι, ἵνα ἂν ἦν ἴσως ἄτοπον τὸ συμβαῖνον, ἀλλ' ἡ δύναμις ἦν ἡ ἀφεθεῖσα ὕστερον εἰς ἐνέργειαν. Παυσαμένης οὖν τῆς ἐν τῷ νοητῷ ἐνεργείας, εἶδεν ἃ πρότερον ἡ ψυχὴ, πρὶν ἐκεῖ γενέσθαι, ἰδοῦσα ἦν.

5 Τί οὖν; Κἀκεῖνα νῦν αὐτὴ ἡ δύναμις, καθ' ἣν τὸ

7 αὐτῇ Kirchhoff : αὐτή Kirchhoff ‖ 10 καὶ ante οὐχ del. Kirchhoff. 4 4 ὄντων Volkmann ‖ τρίτα : τρία codd. ‖ 12 ὡς : εἰς codd. ‖ 13 πεσεῖν : παθεῖν AEF (cum corr.) ‖ 14 εἰ post ἀλλ' del. Müller ‖ ἀφισταμένη : ἐφισταμένη Vat. ἀφιστάμενον E ‖ 15 ἡ δυνάμει Gollwitzer : ἡ δύναμις codd., quae verba ciecit Müller ‖ 17 ἦν Kirchhoff : ᾖ.

nous ne les connaissons pas par intuition, que nous les connaissons par mémoire ; et si nous les voyons maintenant en eux-mêmes, c'est par la faculté qui nous servait là-bas à les voir. Cette faculté s'éveille en même temps que les objets qui l'éveillent, et elle a la vision des objets intelligibles, quand nous en parlons. L'on n'use, en effet, pour les découvrir, ni de conjectures ni de syllogismes qui prennent leurs prémisses ailleurs ; mais, comme je le dis, il nous est possible, même dans notre séjour ici, de parler des êtres intelligibles, grâce à cette même faculté qui a pour fonction de les contempler là-bas ; lorsque nous éveillons cette faculté, il nous faut voir les intelligibles ; et c'est donc en eux que nous l'éveillons ; nous sommes comme des gens montés sur un observatoire élevé dont le regard peut embrasser des choses invisibles à ceux qui ne sont pas montés avec eux.

Donc, il est manifeste par le raisonnement que la mémoire commence pour l'âme dans le séjour céleste, lorsqu'elle a abandonné les lieux intelligibles. Venue de ces lieux dans le ciel et y restant, il n'est pas étonnant qu'elle ait le souvenir des choses d'ici-bas et de ce qui s'y est dit, et qu'elle reconnaisse bien des âmes connues auparavant, d'autant que ces âmes sont nécessairement revêtues de corps, qui ont des formes semblables à celles qu'ils avaient auparavant. Si même elles ont échangé leur corps pour un corps de forme sphérique, elle les reconnaît par leurs caractères et par leurs mœurs particulières ; il n'y a rien là d'absurde ; admettons en effet qu'elles aient déposé leurs passions, leur caractère peut subsister. Et si elles ont le langage pour converser, c'est encore une manière de se reconnaître.

Mais lorsque les âmes, dans le ciel, descendent du monde intelligible, que seront leurs souvenirs ? Leur mémoire jouera aussi, et elles auront les mêmes souvenirs que celles [qui sont restées dans le ciel], mais à un moindre degré ; car elles auront en outre bien d'autres choses à se rappeler ; et la longue durée [de leur séjour en dehors du ciel] leur aura fait complètement oublier bien des choses.

Et si, tournées vers le monde sensible, elles tombent ici-bas dans le lieu des naissances, que seront leurs souvenirs ? Mais il n'est point nécessaire qu'elles tombent jusqu'au fond du monde ; puisqu'elles se sont mises en mouvement, elles peuvent aussi s'arrêter après avoir procédé quelque peu ;

μνημονεύειν, εἰς ἐνέργειαν ἄγει; Ἢ εἰ μὲν μὴ αὐτὰ ἑωρῶμεν, μνήμῃ, εἰ δ' αὐτά, ᾗ κἀκεῖ ἑωρῶμεν. Ἐγείρεται γὰρ τοῦτο οἷς ἐγείρεται, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ὁρῶν περὶ τῶν εἰρημένων. Οὐ γὰρ εἰκασίᾳ δεῖ χρώμενον ἀποφαίνεσθαι οὐδὲ συλλογισμῷ τὰς ἀρχὰς ἄλλοθεν εἰληφότι, ἀλλ' ἔστι περὶ τῶν νοητῶν, ὡς λέγεται, καὶ ἐνθάδε οὖσι τῷ αὐτῷ λέγειν, ᾧ δύναμιν ἔχει τὰ ἐκεῖ θεωρεῖν. Ταὐτὸ γὰρ οἷον ἐγείραντας δεῖ ὁρᾶν τὰ ἐκεῖ, ὥστε καὶ ἐγεῖραι ἐκεῖ· οἷον εἴ τις ἀνάγων αὐτοῦ τὸν ὀφθαλμὸν ἐπί τινος ὑψηλῆς σκοπιᾶς ὀρφὴ ἃ οὐδεὶς τῶν οὐ σὺν αὐτῷ ἀναβεβηκότων. Ἡ τοίνυν μνήμη ἐκ τοῦ λόγου φαίνεται ἄρχεσθαι ἀπὸ οὐρανοῦ, ἤδη τῆς ψυχῆς τοὺς ἐκεῖ τόπους καταλιπούσης. Ἐντεῦθεν μὲν οὖν ἐν οὐρανῷ γενομένη καὶ στᾶσα θαυμαστὸν οὐδέν, εἰ τῶν ἐνθάδε μνήμην πολλῶν ἔχει οἷων εἴρηται, καὶ ἐπιγινώσκειν πολλὰς τῶν πρότερον ἐγνωσμένων, εἴπερ καὶ σώματα ἔχειν περὶ αὐτὰς ἀνάγκη ἐν σχήμασιν ὁμοίοις. Καὶ εἰ τὰ σχήματα δὲ ἀλλάξαιντο σφαιροειδῆ ποιησάμεναι, ἀλλὰ διὰ τῶν ἠθῶν καὶ τῆς τῶν τρόπων ἰδιότητος ἂν γνωρίζοιεν· οὐ γὰρ ἄτοπον. Τὰ μὲν γὰρ πάθη ἔστωσαν ἀποθέμεναι, τὰ δὲ ἤθη οὐ κωλύεται μένειν. Εἰ δὲ καὶ διαλέγεσθαι δύναιντο, καὶ οὕτως ἂν γνωρίζοιεν. Ἀλλ' ὅταν ἐκ τοῦ νοητοῦ κατέλθωσι, πῶς; Ἢ ἀνακινήσουσι τὴν μνήμην, ἐλαττόνως μέντοι ἢ ἐκεῖναι, τῶν αὐτῶν· ἄλλα τε γὰρ ἕξουσι μνημονεύειν, καὶ χρόνος πλείων λήθην παντελῆ πολλῶν πεποιηκὼς ἔσται. Ἀλλ' εἰ τραπεῖσαι εἰς τὸν αἰσθητὸν κόσμον εἰς γένεσιν τῇδε πεσοῦνται, ποῖος τρόπος ἔσται τοῦ μνημονεύειν; Ἢ οὐκ ἀνάγκη εἰς πᾶν βάθος πεσεῖν. Ἔστι γὰρ κινηθεῖσας καὶ στῆναι ἐπί τι προελ-

5 a μὴ αὐτὰ : μὴ, αὐτὰ μὴ E || 3 μνήμῃ Kirchhoff : μνήμη codd. || 7 οὖσι : οὔσῃ EF || τῷ αὐτῷ λέγειν Creuzer : τὸ αὐτὸ λέγεται AEF (cum λέγεσθαι in marg.) τῷ αὐτῷ λέγεται C || 9 ὥστε καὶ ἐγεῖραι ἐκεῖ del. Müller (cf. Gollwitzer) || 11 ἃ : ἃ μὴ EF || 13 καταλιπούσης : καταλειπούσης E || 19 ἀλλὰ Kirchhoff : ἄρα codd. || διὰ : ἀπὸ B || ἂν Kirchhoff || 27 τῇδε : τήνδε Marc A || τρόπος : χρόνος EF.

et rien n'empêche qu'elles se dépouillent à nouveau de leurs corps avant d'être arrivées aux limites extrêmes, au lieu de la génération.

6 La mémoire, pourrait-on dire, n'appartient bien qu'à ces âmes qui changent et se modifient; car il n'y a mémoire que des événements passés ; mais s'il y a des âmes qui persistent dans le même état, de quoi auraient-elles à se souvenir? Telle est la question qu'on pose à propos de l'âme des astres et autres corps célestes, de l'âme du soleil ou de la lune, et finalement de l'âme de l'univers; et l'on va jusqu'à oser mettre en question les souvenirs de Zeus lui-même ; dans cette recherche, l'on examinera aussi en quoi consistent les réflexions et les raisonnements de ces âmes, s'ils existent.

— Or, puisque ces âmes n'ont aucun sujet de recherche ni de doute (car elles n'ont besoin de rien et n'ont point à apprendre, comme si elles étaient d'abord ignorantes), quels raisonnements, quels syllogismes, et quelles réflexions leur attribuer? Elles n'ont pas même à imaginer des combinaisons pour gouverner les choses humaines et celles de la terre ; car c'est d'une tout autre manière qu'elles introduisent l'ordre dans l'univers.

7 Quoi ! Ne se souviennent-elles point qu'elles ont vu Dieu? — Non, elles le voient toujours ; et, tant qu'elles le voient, elles ne peuvent dire qu'elles l'ont vu ; ce passé n'aurait de sens que si elles cessaient de le voir. — Quoi ! Ne se souviennent-elles pas qu'elles ont tourné autour de la terre hier et l'année dernière? Ne se rappellent-elles pas qu'elles vivaient hier ? N'ont-elles pas dans leur mémoire tout leur passé, depuis qu'elles vivent ? — Non, car elles vivent toujours ; et ce qui est toujours est une seule et même chose ; distinguer dans leur période un hier et une année dernière, c'est comme si l'on divisait en plusieurs mouvements le mouvement du pied qui avance d'un pas, et comme si l'on voyait dans cette impulsion unique une multiplicité d'impulsions distinctes et successives. Dans le ciel aussi il n'y a qu'un mouvement unique ; c'est nous qui comptons plusieurs jours en les distinguant, parce que des nuits les séparent ; mais là-bas, où il n'y a qu'un jour unique et sans nuit, com-

θούσας καὶ οὐδὲν δὲ κωλύει πάλιν ἐκδῦναι, πρὶν γενέσεως ἐλθεῖν ἐπ᾽ ἔσχατον τόπον.

6 Τὰς μὲν οὖν μετιούσας καὶ μεταβαλλούσας ψυχὰς ἔχοι ἄν τις εἰπεῖν ὅτι καὶ μνημονεύουσι, τῶν γὰρ γεγενημένων καὶ παρεληλυθότων ἡ μνήμη· αἷς δὲ ἐν τῷ αὐτῷ ὑπάρχει μένειν, τίνων ἂν αὗται μνημονεύοιεν; Ἄστρων δὲ περὶ ψυχῆς τῶν τε ἄλλων ἁπάντων καὶ δὴ καὶ περὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἐπιζητεῖ ὁ λόγος τὰς μνήμας, καὶ τελευτῶν εἶσι καὶ ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν, καὶ ἐπιτολμήσει καὶ τοῦ Διὸς αὐτοῦ τὰς μνήμας πολυπραγμονεῖν. Ταῦτα δὲ ζητῶν καὶ τὰς διανοίας αὐτῶν καὶ τοὺς λογισμοὺς τίνες εἰσὶ θεωρήσει, εἴπερ εἰσίν. Εἰ οὖν μήτε ζητοῦσι μήτε ἀποροῦσιν — οὐδενὸς γὰρ δέονται, οὐδὲ μανθάνουσιν, ἃ πρότερον οὐκ ἦν αὐτοῖς ἐν γνώσει· τίνες ἂν λογισμοὶ ἢ τίνες συλλογισμοὶ αὐτοῖς γίνοιντο ἢ διανοήσεις; Ἀλλ᾽ οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αὐτοῖς ἐπίνοιαι καὶ μηχαναί, ἐξ ὧν διοικήσουσι τὰ ἡμέτερα ἢ ὅλως τὰ τῆς γῆς· ἄλλος γὰρ τρόπος τῆς εἰς τὸ πᾶν παρ᾽ αὐτῶν εὐθημοσύνης.

7 Τί οὖν; Ὅτι τὸν θεὸν εἶδον οὐ μνημονεύουσιν; Ἢ ἀεὶ ὁρῶσιν. Ἕως δ᾽ ἂν ὁρῶσιν, οὐκ ἔνι δήπου φάναι αὐτὸν ἑωρακέναι· παυσαμένων γὰρ τοῦτο ἂν πάθος εἴη. Τί δέ; Οὐδ᾽ ὅτι περιῆλθον χθὲς τὴν γῆν καὶ τὸ πέρυσιν, οὐδ᾽ ὅτι ἔζων χθὲς καὶ πάλαι καὶ ἐξ οὗ ζῶσιν; Ἢ ζῶσιν ἀεί· τὸ δὲ ἀεὶ ταὐτὸν ἕν, τὸ δὲ χθὲς τῆς φορᾶς καὶ τὸ πέρυσι τοιοῦτον ἂν εἴη, οἷον ἂν εἴ τις τὴν ὁρμὴν τὴν κατὰ πόδα ἕνα γενομένην μερίζοι εἰς πολλά, καὶ ἄλλην καὶ ἄλλην καὶ πολλὰς ποιοῖ τὴν μίαν. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα μία φορά, παρὰ δὲ ἡμῖν μετροῦνται πολλαὶ καὶ ἡμέραι ἄλλαι, ὅτι καὶ νύκτες διαλαμβάνουσιν. Ἐκεῖ δὲ μιᾶς οὔσης ἡμέρας πῶς

6 1 τὰς ante ψυχὰς del. Volkmann || 2 μνημονεύουσι Volkmann : μνημονεύσουσι codd. || 5 τε Kirchhoff : γε codd..
7 6 ἕν : ἀεί A ἀεὶ ἕν EF.

ment en distinguer plusieurs? Il n'y a donc pas d'année dernière. — Mais l'espace parcouru a des parties différentes ; et le signe du zodiaque, où est la planète, est variable. Pourquoi donc ne pourra-t-elle pas dire : « J'ai dépassé ce signe ; me voici en un autre? » De plus, si elle préside aux affaires des hommes, comment ne voit-elle pas les changements? Comment ne sait-elle pas que les hommes actuels ne sont plus les mêmes, donc qu'il y en a eu d'autres auparavant? Alors, elle posséderait la mémoire.

8 — Mais il n'est pas nécessaire qu'on garde le souvenir de tout ce que l'on voit. Il n'est pas non plus nécessaire que l'on imagine toutes les circonstances accidentelles qui accompagnent une perception. Enfin si l'on connaît un objet par l'intelligence plus clairement que par les sens, il n'est point nécessaire, au cas où cet objet se réalise dans le monde sensible, de laisser là sa connaissance intellectuelle pour se faire une impression de cet être sensible particulier, à moins qu'on n'ait à le diriger en le maniant effectivement ; car la connaissance des êtres particuliers est comprise en celle de l'universel.

Je parle successivement de ces trois points. En premier lieu, il n'est pas nécessaire de retenir tout ce que l'on voit. Lorsqu'il n'y a pas de différence entre des objets, ou lorsque les sensations différentes provoquées en dehors de la volonté par des objets différents n'existent pas pour l'âme, le sens seul éprouve ces différences ; mais l'âme, à qui elles n'importent absolument pas pour ses besoins ou pour un usage quelconque, ne les accueille pas en elle; et lorsqu'elle dirige son attention sur d'autres objets, elle ne garde absolument pas la mémoire de ces impressions passées, d'autant qu'elle n'en a même pas la perception, au moment où elles existent.

En second lieu, il n'est point nécessaire que l'on ait l'image de toutes les circonstances accidentelles d'une perception, ou du moins qu'on en ait une image telle qu'elle soit conservée; des impressions de ce genre ne produisent pas de conscience. C'est ce que l'on comprendra, si l'on saisit bien ce que je veux dire : s'il arrive que, en changeant de lieu, ou mieux en traversant un lieu, nous coupons successivement telle et telle région de l'air sans jamais nous proposer de le faire, nous n'en conservons pas le moindre souvenir, et nous n'y

πολλαί; Ὥστε οὐδὲ τὸ πέρυσιν. Ἀλλὰ τὸ διάστημα οὐ ταὐτόν, ἀλλ' ἄλλο, καὶ τὸ ζῳδίου τμῆμα ἄλλο. Διὰ τί οὖν οὐκ ἐρεῖ « παρῆλθον τόδε, νῦν δὲ ἐν ἄλλῳ εἰμί »; Εἰ δὲ καὶ ἐφορᾷ τὰ ⟨τῶν⟩ ἀνθρώπων, πῶς οὐ καὶ τὰς μεταβολὰς τὰς περὶ αὐτούς, καὶ ὅτι νῦν ἄλλοι; Εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ὅτι πρότερον ἕτεροι, καὶ ἕτερα· ὥστε καὶ μνήμη.

8 Ἢ οὐκ ἀνάγκη οὔτε ὅσα τις θεωρεῖ ἐν μνήμῃ τίθεσθαι, οὔτε τῶν πάντα κατὰ συμβεβηκὸς ἐπακολουθούντων ἐν φαντασίᾳ γίνεσθαι, ὧν τε ἡ νόησις καὶ ἡ γνῶσις ἐναργεστέρα, εἰ ταῦτα αἰσθητῶς γίνοιτο, οὐκ ἀνάγκη παρέντα τὴν γνῶσιν αὐτῶν τῷ κατὰ μέρος αἰσθητῷ τὴν ἐπιβολὴν ποιεῖσθαι, εἰ μή τις ἔργῳ οἰκονομοῖτό τι, τῶν ἐν μέρει τῇ γνώσει τοῦ ὅλου ἐμπεριεχομένων. Λέγω δὲ ἕκαστον ὧδε· πρῶτον μὲν τὸ μὴ ἀναγκαῖον εἶναι, ἃ τις ὁρᾷ, παρατίθεσθαι παρ' αὐτῷ. Ὅταν γὰρ μὴ διαφέρῃ, ἢ μὴ πρὸς αὐτὸν ᾖ ὅλως ἡ αἴσθησις ἀπροαιρέτως τῇ διαφορᾷ τῶν ὁρωμένων κινηθεῖσα, τοῦτο αὐτὴ ἔπαθε μόνη τῆς ψυχῆς οὐ δεξαμένης εἰς τὸ εἴσω, ἅτε μήτε πρὸς χρείαν μήτε πρὸς ἄλλην ὠφέλειαν αὐτῇ τῆς διαφορᾶς μέλον. Ὅταν δὲ καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῇ πρὸς ἄλλοις ᾖ, καὶ παντελῶς οὐκ ἂν ἀνάσχοιτο τῶν τοιούτων παρελθόντων τὴν μνήμην, ὅπου μηδὲ παρόντων γινώσκει τὴν αἴσθησιν. Καὶ μὴν ὅτι τῶν πάντα κατὰ συμβεβηκὸς γινομένων οὐκ ἀνάγκη ἐν φαντασίᾳ γίνεσθαι, εἰ δὲ καὶ γίνοιτο, οὐχ ὥστε καὶ φυλάξαι καὶ παρατηρῆσαι, ἀλλὰ καὶ ὁ τύπος τοῦ τοιούτου οὐ δίδωσι συναίσθησιν, μάθοι ἄν τις, εἰ τὸ λεγόμενον οὕτω λάβοι. Λέγω δὲ ὧδε· εἰ μηδέποτε προηγούμενον γένοιτο τὸν ἀέρα τόνδε εἶτα τόνδε τεμεῖν ἐν τῷ κατὰ τόπον κινεῖσθαι,

15 τὰ τῶν Creuzer : τὰ AB Vat. τῶν EF.

8 6 ἐπιβολήν : ἐπιβουλὴν E || 9 αὐτῷ Volkmann : αὐτῷ codd. || μὴ Vat. Kirchhoff : μὴ δὲ codd. μηδέ Creuzer || 11 αὐτὴ om. C Vind. A || 13 αὐτῇ Kirchhoff : αὐτῆς codd. || 14 αὐτῇ Kirchhoff : αὐτή codd. αὐτῷ A in marg. αὐτὴ ἢ EF || 21 γένοιτο Kirchhoff : γένηται FAE γίνεται C Vat. Marc A.

pensons même pas pendant la marche. Si, dans un voyage, notre but n'était point de franchir une distance donnée, et s'il était possible de nous transporter à travers les airs, nous ne nous préoccuperions pas de savoir à quel stade nous sommes et combien de chemin nous avons parcouru; enfin, si nous avions non pas à nous mouvoir pendant un temps déterminé, mais seulement à nous mouvoir, ou à faire quelque autre action sans la rapporter au temps, nous ne garderions pas le souvenir de la succession des temps. L'on sait bien que, si nous avons l'idée d'ensemble d'un acte à faire et si nous sommes sûrs que l'acte s'accomplira selon cette idée, nous ne faisons plus attention à chaque détail de l'acte; et lorsqu'on répète toujours le même acte, il est inutile de conserver le souvenir de chaque détail de cet acte, puisqu'il reste le même. Or, les astres, dans leur course, se meuvent pour accomplir leur action propre, et non pour traverser les lieux qu'ils traversent; et leur action propre n'est pas d'observer les lieux par où ils passent, ni de passer par ces lieux; ce passage est, pour eux, accidentel, et leur pensée se fixe sur des objets bien plus importants; les espaces, toujours les mêmes, où ils se déplacent, et les durées de leurs parcours ne sont point comptés par eux, même si ces espaces et ces durées sont divisibles. Il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire qu'ils aient le souvenir de ces lieux ni de ces durées; ils ont toujours la même vie, effectuant leur mouvement local autour du même centre, mouvement non pas local mais vital; c'est le mouvement vital d'un être animé unique, n'agissant qu'en lui-même, immobile par rapport à ce qui lui est extérieur, et en mouvement à cause de la vie éternelle qui est en lui[1]. Veut-on comparer le mouvement des astres à celui d'un chœur? Si ce chœur s'arrête à un certain moment, la danse ne sera achevée que si elle a été exécutée du commencement jusqu'à la fin; mais si ce chœur danse toujours, sa danse est à chaque instant achevée; il n'y a donc pas d'instant ni de lieu où elle s'achèvera; et, ainsi, il n'aura aucun désir et il ne mesurera ni l'espace ni la durée de sa danse; par conséquent, il ne s'en souviendra point.

1. Ces trois chapitres, en particulier le chapitre VII, visent avant tout les astrologues dont l'art eût été impossible sans la distinction des périodes de temps par les astres eux-mêmes.

ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον διελθεῖν, οὔτ' ἂν τήρησις αὐτοῦ οὔτ' ἂν
ἔννοια βαδίζουσι γένοιτο. Ἐπεὶ καὶ τῆς ὁδοῦ εἰ μὴ ἐγίνετο
τὸ τόδε διανύσαι προηγούμενον, δι' ἄερος δὲ ἦν τὴν
διέξοδον ποιήσασθαι, οὐκ ἂν ἐγένετο ἡμῖν μέλειν τοῦ ἐν
ὅτῳ σταδίῳ γῆς ἐσμέν, ἢ ὅσον ἠνύσαμεν· καὶ εἰ κινεῖσθαι
δὲ ἔδει μὴ τοσόνδε χρόνον, ἀλλὰ μόνον κινεῖσθαι, μηδ'
ἄλλην τινὰ πρᾶξιν εἰς χρόνον ἀνήγομεν, οὐκ ἂν ἐν μνήμῃ
ἄλλον ἂν καὶ ἄλλον χρόνον ἐποιησάμεθα. Γνώριμον δέ, ὅτι
τῆς διανοίας ἐχούσης τὸ πραττόμενον ὅλον καὶ πιστευού-
σης οὕτω πάντως πραχθήσεσθαι οὐκ ἂν ἔτι προσέχοι
γιγνομένοις ἑκάστοις. Καὶ μὴν καὶ ὅταν τις ταὐτὸν ἀεὶ
ποιῇ. μάτην ἂν ἔτι παρατηροῖ ἕκαστα τοῦ ταὐτοῦ. Εἰ οὖν
τὰ ἄστρα φερόμενα τὰ αὐτῶν πράττοντα φέρεται καὶ οὐχ
ἵνα παρέλθῃ ταῦτα ὅσα παρέρχεται, καὶ τὸ ἔργον αὐτοῖς
οὔτε ἡ θέα ὧν πάρεισιν, οὔτε τὸ παρελθεῖν, κατὰ συμβε-
βηκός τε ἡ πάροδος, πρὸς ἄλλοις τε ἡ γνώμη μείζοσι, τά
τε αὐτὰ ἀεὶ δι' ὧν διέρχονται ταῦτα, ὅ τε χρόνος οὐκ ἐν
λογισμῷ ὁ ἐν τοσῷδε, εἰ καὶ διῃρεῖτο, οὐκ ἀνάγκη οὔτε
τόπων ὧν παρίασιν οὔτε χρόνων εἶναι μνήμην, *** ζωήν
τε τὴν αὐτὴν ἔχοντα, ὅπου καὶ τὸ τοπικὸν αὐτοῖς περὶ
ταὐτόν, ὡς μὴ τοπικόν, ἀλλὰ ζωτικὸν τὸ κίνημα εἶναι
ζῴου ἑνὸς εἰς αὐτὸ ἐνεργοῦντος ἐν στάσει μὲν ὡς πρὸς τὸ
ἔξω, ⟨ἐν⟩ κινήσει δὲ τῇ ἐν αὐτῷ ζωῇ ἀιδίῳ οὔσῃ. Καὶ μὴν
εἰ καὶ χορεία ἀπεικάσειέ τις τὴν κίνησιν αὐτῶν, εἰ μὲν
ἱσταμένῃ ποτέ, ἡ πᾶσα ἂν εἴη τελεία ἡ συντελεσθεῖσα ἐξ
ἀρχῆς εἰς τέλος, ἀτελὴς δὲ ἡ ἐν μέρει ἑκάστη· εἰ δὲ
τοιαύτη οἵα ἀεί, τελεία ἀεί. Εἰ δὲ ἀεὶ τελεία, οὐκ ἔχει
χρόνον ἐν ᾧ τελεσθήσεται οὐδὲ τόπον· ὥστε οὐδὲ ἔφεσιν ἂν
ἔχοι οὕτως· ὥστε οὔτε χρονικῶς οὔτε τοπικῶς μετρήσει·

23 ἢ καὶ — διελθεῖν del. Vitringa || αὐτοῦ : αὐτῷ EF (καὶ αὐτοῦ sup. lin.) || 26 τοῦ Kirchhoff : τῷ || 41 lacun. indic. Kirchhoff : γνώμην con. Müller || ζωήν : ζώων EF (cum η sup. lin.) A sup. lin. C sup. lin. || 45 ἐν Volkmann || 47 ἱσταμένῃ Kirchhoff : ἱσταμένῃ codd. || 49 εἰ δὲ ἀεί : ἡ δὲ ἀεὶ C Vat. || τοιαύτη Kirchhoff : τοιαύτη.

En outre, les astres vivent d'une vie bienheureuse en contemplant cette vie par leurs propres âmes ; par la tendance de leurs âmes à l'unité et par le rayonnement qui émane d'eux dans le ciel tout entier, ils sont comme une lyre dont les cordes, vibrant par sympathie, chanteraient un chant naturellement harmonieux ; tel est le mouvement du ciel ; et si le mouvement de ses parties est en rapport avec lui, s'il est lui-même transporté d'un mouvement total et si chacune de ses parties a un mouvement différent mais de même sens[1] à cause de la différence de leur position, voilà qui confirme encore notre idée d'une vie universelle et toujours uniforme.

9 — Mais Zeus, qui ordonne le monde, le guide et le dispose, qui possède éternellement une âme royale et une intelligence royale[2], qui prévoit les événements et les domine quand ils arrivent, qui organise tout avec ordre, qui fait tourner les astres sur eux-mêmes et les a fait tourner tant de fois, comment ne garderait-il pas la mémoire des périodes accomplies et de leurs nombres? Et si, pour que les périodes recommencent, il lui faut fabriquer, combiner et calculer, comment n'aurait-il pas plus de mémoire que n'importe qui, lui qui est le plus habile des démiurges? — Quant à la mémoire des périodes cosmiques, elle présente, à elle seule, une grande difficulté : quel en est le nombre, et Zeus le connaît-il ? Si ce nombre est fini, l'on attribue à l'univers un commencement dans le temps ; s'il est infini, Zeus ne connaîtra pas le nombre de ses propres œuvres. En réalité il saura que son œuvre est unique et douée d'une vie unique éternelle ; voilà comment ce nombre est infini ; et il en connaîtra l'unité non pas de l'extérieur, mais par sa propre opération ; l'infini, ainsi compris, est éternellement avec lui, ou plutôt l'accompagne, et il le contemple d'une connaissance qui n'est point acquise. Comme il connaît sa propre infinité de vie, il connaît dans son unité l'activité qu'il exerce dans l'univers, bien qu'elle s'étende à tout.

1. Le mouvement total est le mouvement diurne de la sphère des fixes ; le mouvement des parties c'est le mouvement des sphères planétaires, qui, selon Plotin, est de même sens mais moins rapide que celui des fixes.

2. Platon, *Philèbe*, 30 c d.

ὥστε οὐδὲ μνήμη τούτων. Εἰ μέντοι αὐτοὶ μὲν ζωὴν ζῶσι μακαρίαν ταῖς αὑτῶν ψυχαῖς τὸ ζῆν προσεμβλέποντες, ταύτῃ δὲ τῶν ψυχῶν αὑτῶν πρὸς ἓν τῇ νεύσει καὶ τῇ ἐξ αὐτῶν εἰς τὸν σύμπαντα οὐρανὸν ἑλλάμψει ὥσπερ χορδαὶ ἐν λύρᾳ συμπαθῶς κινηθεῖσαι μέλος ἂν ἄσειαν ἐν φυσικῇ τινι ἁρμονίᾳ. εἰ οὕτω κινοῖτο ὁ σύμπας οὐρανὸς καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ πρὸς αὐτόν, φερόμενος καὶ αὐτὸς καὶ ἄλλα ἄλλως πρὸς τὸ αὐτὸ ἄλλης αὐτοῖς καὶ τῆς θέσεως οὔσης, ἔτι ἂν μᾶλλον ἡμῖν ὁ λόγος ὀρθοῖτο μιᾶς ζωῆς καὶ ὁμοίας τῆς πάντων ἔτι μᾶλλον οὔσης.

9 Ὁ δὲ δὴ πάντα κοσμῶν Ζεὺς καὶ ἐπιτροπεύων καὶ διατιθείς, εἰς ἀεὶ ψυχὴν βασιλικὴν καὶ βασιλικὸν νοῦν ἔχων καὶ πρόνοιαν, ὅπως γίγνοιτο, καὶ γινομένων ἐπιστασίαν καὶ τάξει διοικῶν καὶ περιόδους ἑλίττων πολλὰς ἤδη καὶ τελέσας, πῶς ἂν ἐν τούτοις ἅπασι μνήμην οὐκ ἔχοι, ὁπόσα τε ἐγένοντο καὶ οἷαι αἱ περίοδοι; Καὶ ὡς ἂν καὶ ἔπειτα γένοιντο μηχανώμενος καὶ συμβάλλων καὶ λογιζόμενος πῶς οὐ μνημονικώτατος ἂν εἴη πάντων, ὅσῳ καὶ δημιουργὸς σοφώτατος; Τὸ μὲν οὖν περιόδων τῆς μνήμης καὶ καθ' αὐτὸ ἂν ἔχοι πολλὴν ἀπορίαν, ὁπόσος ἀριθμὸς εἴη καὶ εἰ εἰδείη. Πεπερασμένος γὰρ ὢν ἀρχὴν τῷ παντὶ χρονικὴν δώσει· εἰ δ' ἄπειρος, οὐκ εἰδήσει, ὁπόσα τὰ αὐτοῦ ἔργα. Ἢ ὅτι ἓν εἰδήσει καὶ μιᾷ ζωῇ ἀεί — οὕτως γὰρ ἄπειρος —, καὶ τὸ ἓν οὐ γνώσει ἔξωθεν ἀλλ' ἔργῳ, συνόντος ἀεὶ τοῦ οὕτως ἀπείρου, μᾶλλον δὲ παρεπομένου καὶ θεωρουμένου οὐκ ἐπακτῷ γνώσει. Ὡς γὰρ τὸ αὐτοῦ ἄπειρον τῆς ζωῆς οἶδεν, οὕτω καὶ τὴν ἐνέργειαν τὴν εἰς τὸ πᾶν μίαν οὖσαν, οὐχ ὅτι εἰς τὸ πᾶν.

5a μὲν deest in EF | 54 ταὐτὸν Volkmann : τῷ codd. | αὐτῶν Volkmann : αὐτῶν codd. | ταυτῃ post ἓν del. Volkmann | 61 fin. μᾶλλον del. Müller.

9 7 γένοιντο : γένοιτο A in marg. F || 8 πῶς οὐ Volkmann | 11 εἰ add. Creuzer | 13 ἓν Kirchhoff : ἐν codd. | οὕτως Kirchhoff : οὕτος codd. ὅντος Vat. | 18 μιαν οὖσαν : οὖσαν μιαν E | οὐχ — πᾶν del. Vitringa.

10 Le principe ordonnateur est double ; en un sens, c'est le démiurge ; en un autre sens, c'est l'âme de l'univers [1] ; le nom de Zeus désigne aussi bien le démiurge que l'âme qui guide le monde ; or, il faut bien exclure complètement du démiurge toute idée de passé et d'avenir, et lui attribuer une vie immuable et intemporelle ; mais la question se pose encore à propos de Zeus comme vie du monde, contenant en lui le principe directeur de l'univers. Surtout si cette vie ne se passe pas à calculer ni à rechercher ce qu'il faut faire ! Car la découverte et l'ordonnance sont choses faites, non pas faites à un certain moment, sans quoi elles seraient engendrées ; mais leur auteur, c'est l'ordre lui-même, c'est l'acte d'une âme dépendante d'une sagesse qui reste dans l'intelligible et qui a son image dans l'ordre intérieur à cette âme. Puisque cette sagesse ne change pas, l'âme ne doit pas changer non plus ; car il n'y a pas de moments où elle ne la contemple (si elle cessait, elle serait dans l'incertitude) ; car l'âme est une, et une est son œuvre. Le principe directeur du monde domine toujours et n'est jamais dominé ; d'où viendrait en lui une multiplicité pour y occasionner le conflit et l'incertitude ? Ce principe unique qui administre l'univers veut toujours la même chose ; pourquoi sa volonté changerait-elle et serait-elle embarrassée entre plusieurs partis ? — Pourtant, si, malgré son unité propre, elle le transformait ? — Elle ne serait pas pour cela dans l'incertitude ; ce n'est point parce que l'univers a de multiples formes et des parties multiples en opposition l'une avec l'autre, qu'elle est incertaine des dispositions à leur donner ; elle ne commence pas par les êtres inférieurs et fragmentaires mais par les principaux ; et sans obstacles dans sa marche, elle va du premier au dernier ; elle ordonne, elle domine parce qu'elle persiste la même dans un même ouvrage. D'ailleurs, si ses intentions variaient, d'où viendrait ce changement ? Et puis elle demanderait ce qu'elle doit faire, et son action serait bien affaiblie, si elle arrivait à hésiter en raisonnant [2].

11 On peut influer sur l'économie d'un animal soit à partir du dehors et des parties, soit à partir du principe vital

1. Cette distinction est celle de Platon, *Timée*, 30 b, selon qui le démiurge fabrique l'âme du monde.

2. Tel est le démiurge des gnostiques, *Ennéade* III, 9.

10 Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ κοσμοῦν διττόν, ⟨καὶ⟩ τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν, καὶ τὸν Δία λέγοντες ὁτὲ μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν φερόμεθα, ὁτὲ δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός, ἐπὶ μὲν τοῦ δημιουργοῦ ἀφαιρετέον πάντη τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω μίαν αὐτῷ ἄτρεπτον καὶ ἄχρονον ζωὴν διδόντας. Ἡ δὲ τοῦ κόσμου ζωὴ τὸ ἡγούμενον ἐν αὑτῇ ἔχουσα ἔτι ἐπιζητεῖ λόγον. Εἰ οὖν καὶ αὕτη μὴ ἐν τῷ λογίζεσθαι ἔχει τὸ ζῆν, μηδ' ἐν τῷ ζητεῖν ὅ τι δεῖ ποιεῖν· ἤδη γὰρ ἐξεύρηται καὶ τέτακται ἃ δεῖ, οὐ ταχθέντα· τὰ γὰρ ταχθέντα ἦν τὰ γινόμενα, τό δὲ ποιοῦν αὐτὰ ἡ τάξις· τοῦτο δὲ ψυχῆς ἐνέργεια ἐξηρτημένης μενούσης φρονήσεως, ἧς εἰκὼν ἡ ἐν αὐτῇ τάξις. Οὐ τρεπομένης δὲ ἐκείνης ἀνάγκη μηδὲ ταύτην τρέπεσθαι· οὐ γὰρ ὁτὲ μὲν βλέπει ἐκεῖ, ὁτὲ δὲ οὐ βλέπει· ἀπολειπομένη γὰρ ἂν ἀποροῖ· μία γὰρ ψυχὴ καὶ ἓν ἔργον. Τὸ γὰρ ἡγεμονοῦν ἓν κρατοῦν ἀεί, καὶ οὐχ ὁτὲ μὲν κρατοῦν, ὁτὲ δὲ κρατούμενον· πόθεν γὰρ τὰ πλείω, ὥστε καὶ γενέσθαι μάχην ἢ ἀπορίαν; Καὶ τὸ διοικοῦν ἓν τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἐθέλει· διὰ τί γὰρ ἂν ἄλλο καὶ ἄλλο, ἵνα εἰς πλείω ἀπορῇ; Καίτοι, εἰ καὶ ἓν οὖσα μεταβάλλοι, οὐκ ἂν ἀποροῖ· οὐ γὰρ ὅτι εἴδη πολλὰ τὸ πᾶν καὶ μέρη ἔχει καὶ ἐναντιώσεις πρὸς τὰ μέρη, διὰ τοῦτο ἂν ἀποροῖ, ὅπως διαθεῖτο· οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων οὐδ' ἀπὸ τῶν μερῶν ἄρχεται, ἀλλ' ἀπὸ τῶν πρώτων, καὶ ἀπὸ πρώτου ἀρξαμένη ὁδῷ ἀνεμποδίστῳ ἐπὶ πάντα εἶσι καὶ κοσμεῖ καὶ διὰ τοῦτο κρατεῖ, ὅτι ἐφ' ἑνὸς ἔργου μένει τοῦ αὐτοῦ καὶ ταὐτόν. Εἰ δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο βουλεύοιτο, πόθεν τὸ ἄλλο; Εἶθ' ὅ τι χρὴ ποιεῖν ἀπορήσει, καὶ ἀσθενήσει τὸ ἔργον αὐτῇ εἰς ἀμφίβολον τοῦ πράττειν ἐν λογισμοῖς ἰούσῃ.

11 Ἔστι γὰρ ὥσπερ ἐφ' ἑνὸς ζῴου ἡ διοίκησις, ἡ μέν τις ἀπὸ τῶν ἔξωθεν καὶ μερῶν, ἡ δέ τις ἀπὸ τῶν ἔνδον

10 1 καὶ Volkmann || 2ὁ βουλεύοιτο Kirchhoff : βούλοιτο codd. || 27 ποιεῖν deest in E.

intérieur ; le médecin commence par le dehors et procède partie par partie ; aussi il tâtonne et délibère longtemps ; la nature qui commence par le principe n'a pas besoin de délibérer. Le principe qui gouverne l'univers le dirige non à la manière d'un médecin, mais comme la nature. Mais il a bien plus de simplicité qu'elle, d'autant qu'il s'applique à tous les êtres compris dans l'univers comme des parties d'un animal unique. Car une nature unique domine toutes les natures particulières ; celles-ci suivent, suspendues et accrochées à elle, poussant sur elle comme les branches sur un arbre. Qu'est-ce que le raisonnement, le calcul et la mémoire, quand une sagesse, toujours présente et active, domine et gouverne toujours de la même manière ? Et parce qu'elle engendre des choses variées et diverses, il n'est pas besoin de penser que la cause active en suive tous les changements. Plus les choses qui naissent ont de variété, plus leur auteur reste immuable. Dans chaque animal, il se produit naturellement bien des choses l'une après l'autre, comme les âges successifs ; à des époques déterminées poussent les cornes ou la barbe, grossissent les mamelles ; puis viennent la maturité et le pouvoir d'engendrer d'autres êtres ; toutes ces raisons séminales s'ajoutent, sans que les précédentes périssent ; ce qui le montre, c'est que la raison séminale du père reparaît tout entière dans l'être qu'il engendre[1]. Donc il faut admettre une sagesse identique, sagesse universelle et stable de l'univers ; elle est aussi multiple et variée qu'elle est simple ; cette sagesse du plus grand des vivants, du monde unique, ne change pourtant pas malgré cette multiplicité ; c'est une raison unique, qui est toutes choses à la fois. Si elle n'était pas toutes choses, elle ne serait pas la sagesse de l'univers, mais celle des parties, postérieures au tout.

12 — Cette manière de produire est, dira-t-on, le fait de la nature ; mais quant à la sagesse qui est dans l'univers[2], il est nécessaire qu'elle fasse des raisonnements et qu'elle ait des

1. Ce détail, sur la raison de la ressemblance des enfants avec les parents, vient des Stoïciens, selon qui « la semence dérive du corps entier et de l'âme, et il se forme des caractères de même espèce, comme si un peintre peignait un portrait avec les mêmes couleurs » (Aétius, *Placita*, V, 11, 3).

2. Sur l'opposition de la nature et de l'âme, cf. *Ennéade* III, 8.

καὶ τῆς ἀρχῆς, καθάπερ ἰατρὸς μὲν ἔξωθεν ἀρχόμενος καὶ κατὰ μέρος ἄπορος πολλαχῇ καὶ βουλεύεται, ἡ δὲ φύσις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἀπροσδεὴς βουλεύσεως. Καὶ δεῖ τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν καὶ τὸν διοικοῦντα ἐν τῷ ἡγεῖσθαι οὐ κατ' ἰατροῦ ἔξιν εἶναι, ἀλλ' ὡς ἡ φύσις. Πολὺ δὲ μᾶλλον ἐκεῖ τὸ ἁπλοῦν, ὅσῳ κατὰ πάντων ἐμπεριειλημμένων ὡς μερῶν ζῴου ἑνός. Πάσας γὰρ τὰς φύσεις κρατεῖ μία, αἱ δὲ ἔπονται ἀνηρτημέναι καὶ ἐξηρτημέναι καὶ οἷον ἐκφῦσαι, ὡς αἱ ἐν κλάδοις τῇ τοῦ ὅλου φυτοῦ. Τίς οὖν ὁ λογισμὸς ἢ τίς ἀρίθμησις ἢ τίς ἡ μνήμη παρούσης ἀεὶ φρονήσεως καὶ ἐνεργούσης καὶ κρατούσης καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ διοικούσης; Οὐ γὰρ δὴ ὅτι ποικίλα καὶ διάφορα τὰ γινόμενα, δεῖ συνεπόμενον ταῖς τοῦ γινομένου μεταβολαῖς καὶ τὸ ποιοῦν ἡγεῖσθαι. Ὅσῳ γὰρ ποικίλα τὰ γινόμενα, τοσούτῳ τὸ ποιοῦν ὡσαύτως μένον. Πολλὰ γὰρ καὶ ἐφ' ἑνὸς ἑκάστου ζῴου τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμοῦ πάντα, αἱ ἡλικίαι, αἱ ἐκφύσεις ἐν χρόνοις, οἷον κεράτων, γενείων, μαζῶν αὐξήσεις, ἀκμαί, γενέσεις ἄλλων, οὐ τῶν πρόσθεν λόγων ἀπολλυμένων, ἐπιγινομένων δὲ ἄλλων. Δῆλον δὲ καὶ ἐκ τοῦ καὶ ἐν τῷ γεννωμένῳ αὖ ζῴῳ τὸν αὐτὸν καὶ σύμπαντα λόγον εἶναι. Καὶ δὴ τὴν αὐτὴν φρόνησιν ἄξιον περιθεῖναι καὶ ταύτην καθόλου εἶναι οἷον κόσμου φρόνησιν ἑστῶσαν, πολλὴν μὲν καὶ ποικίλην καὶ αὖ ἁπλῆν ζῴου ἑνὸς μεγίστου, οὐ τῷ πολλῷ ἀλλοιουμένην, ἀλλὰ ἕνα λόγον καὶ ὁμοῦ πάντα· εἰ γὰρ μὴ πάντα, οὐκ ἐκείνου, ἀλλὰ τῶν ὑστέρων καὶ μερῶν ἡ φρόνησις.

12 Ἀλλ' ἴσως τὸ μὲν τοιοῦτον ἔργον φύσεως ἄν τις εἴποι, φρονήσεως δὲ ἐν τῷ παντὶ οὔσης καὶ λογισμοὺς ἀνάγκη καὶ μνήμας εἶναι. Ἔστι δὲ τοῦτο ἀνθρώπων τὸ

11 7 εἶναι ἀλλ' ὡς deest in E || 11 αἱ codd. : ἡ Volkmann καὶ Giz. || ὅλου : ἄλλου EIF || 21 καὶ post δὲ om. BF || 27 ἐκείνου Kirchhoff : ἐκείνη codd.

12 3 ἀνάγκη : ἀνάγκην Vitringa.

souvenirs. — Voilà une objection de gens qui prennent la sagesse pour son contraire et qui trouvent que c'est la même chose de penser et d'essayer de penser ! Qu'est-ce que raisonner en effet, sinon chercher à découvrir des pensées et des formules vraies qui atteignent le réel ? On raisonne, comme on joue de la cithare, pour savoir en jouer, comme on s'exerce pour acquérir une habitude, comme on apprend pour savoir. Raisonner, c'est chercher à apprendre ce que le sage possède déjà. La sagesse est donc en celui qui s'est arrêté de chercher ; témoin le raisonneur lui-même ; lorsqu'il a découvert ce qu'il faut, il s'arrête de raisonner ; et il s'arrête parce qu'il est arrivé au savoir. Si donc nous mettons le principe directeur de l'univers au rang de ceux qui apprennent, il faut lui attribuer le raisonnement, les incertitudes et la mémoire de ceux qui combinent le passé avec le présent et le futur ; si nous le mettons au rang de ceux qui savent, il faut croire que sa sagesse est un état fixe qui a atteint sa limite. De plus, il connaît l'avenir ; car il serait étrange de lui refuser cette connaissance. Pourquoi ne saurait-il pas comment sera le monde ? Mais, s'il a cette connaissance, qu'a-t-il encore besoin de raisonner et de combiner le passé avec le présent ? Sa connaissance de l'avenir, si on concède qu'elle existe en lui, n'est pas comme celle des devins, mais comme celle de gens qui fabriquent un objet avec l'assurance qu'il existera. C'est l'assurance du maître de toutes choses, pour qui il n'y a ni hésitation ni incertitude. Ceux qui ont une croyance solide la gardent[1]. Il sait l'avenir comme il connaît le présent, avec la même fixité et en dehors de tout raisonnement. S'il ne connaissait pas l'avenir, qu'il produit, il ne le produirait pas avec science et d'après un modèle ; sa production serait accidentelle et livrée au hasard. Donc, en tant qu'il produit, il est immuable. S'il est immuable en tant qu'il produit, il ne produit que selon le modèle qu'il porte en lui ; il produit donc d'une seule et même manière ; car s'il changeait à chaque instant sa manière de produire, qui empêcherait l'échec de sa création ? Et, sans doute, son

1. Il y a dans l'emploi des mots assurance (πίστις), croyance (δόξα) appliqués à la sagesse rectrice de l'univers, une manière de parler qui rappelle le stoïcisme plus que le platonisme : cf. la πίστις du sage, Arnim, *Fragmenta veter. stoicor.*, III, 147, 18 ; cf. la « foi » attribuée à Dieu même par Philon, *Quis rer. divinar. heres*, § 95.

φρονεῖν ἐν τῷ μὴ φρονεῖν τιθεμένων. καὶ τὸ ζητεῖν φρονεῖν τὸ αὐτὸ τῷ φρονεῖν νενομικότων. Τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη. ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν καὶ λογον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα τοῦ ὄντος: Ὅμοιος γὰρ ὁ λογιζόμενος κιθαρίζοντι. εἰς κιθάρισιν καὶ μελετῶντι εἰς ἕξιν καὶ ὅλως τῷ μανθάνουτι εἰς γνῶσιν. Ζητεῖ γὰρ μαθεῖν ὁ λογιζόμενος ὅπερ ἤδη ἔχει ὁ φρόνιμος· ὥστ' ἐν τῷ στάντι τὸ φρονεῖν. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ αὐτὸς ὁ λογισάμενος· ὅταν γαρ εὕρῃ ὃ δεῖ. πέπαυται λογιζόμενος· καὶ ἀνεπαύσατο ἐν τῷ φρονῆσαι γενόμενος. Εἰ μεν οὖν κατὰ τοὺς μανθάνοντας τὸ ἡγούμενον τοῦ παντὸς τάξομεν, λογισμοὺς ἀποδοτέον καὶ ἀπορίας καὶ μνήμας συμβαλλοντος τὰ παρεληλυθότα τοῖς παροῦσι καὶ τοῖς μέλλουσιν. Εἰ δὲ κατὰ τὸν εἰδότα. ἐν στάσει ὅρον ἐχούσῃ νομιστέον αὐτοῦ εἶναι τὴν φρόνησιν. Εἶτα εἰ μὲν οὐδὲ τὰ μέλλοντα — τὸ γὰρ μὴ εἰδεναι λέγειν ἄτοπον· διὰ τί οὐχὶ καὶ ὅπως ἔσται εἰδήσει; — εἰ δὲ εἰδήσει καὶ ὅπως ἔσται, τί ἔτι δεῖ τοῦ λογίζεσθαι καὶ τοῦ τὰ παρεληλυθότα πρὸς τὰ παρόντα συμβάλλειν: Καὶ ἡ γνῶσις δὲ τῶν μελλόντων. εἴπερ αὐτῷ συγχωρεῖται. παρεῖναι, οὐ τοιαύτη ἂν εἴη. οἵα τοῖς μάντεσι πάρεστιν. ἀλλ' οἵα αὐτοῖς τοῖς ποιοῦσι πεπιστευκόσιν ὅτι ἔσται. Τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ, τοῖς πάντα κυρίοις. οἷς οὐδὲν ἀμφίβολον οὐδὲ ἀμφιγνοούμενον. Οἷς ἄρα ἄραρεν ἡ δόξα. τούτοις παραμένει. Ἡ αὐτὴ ἄρα καὶ περὶ μελλόντων φρόνησις. οἵα καὶ ἡ περὶ παρόντων. κατὰ τὸ ἑστάναι· τοῦτο δὲ λογισμοῦ ἔξω. Ἀλλ' εἰ μὴ οἶδε τὰ μέλλοντα. ἃ αὐτὸς ποιήσει. οὐδὲ εἰδήσει ποιήσει οὐδὲ πρός τι βλεπων ποιήσει, ἀλλὰ τὸ ἐπελθὸν ποιήσει· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ εἰκῇ. Μένει ἄρα καθ' ὃ ποιήσει. Ἀλλ' εἰ μένει καθ' ὃ

5 τῷ : τοῦ EF (ω sup. lin.) || 7 τοῦ ante τοῦ del. Vitringa || 10 ὁ ante φρονιμος om. F || ἔχει ὁ Volkmann : ἔχων codd. || 16 παρεληλυθότα : προεληλυθότα EF || 18 εἶτα εἰ μεν οὐδὲ τὰ : εἰ δὲ κατὰ τὸν εἰδότα FE || οὐδὲ : εἶδε A in marg. || 19 οὐχ ante εἰδήσει del. Kirchhoff || 20 ἔτι δεῖ : ἔδει Vat. || 24 τοῖς post ποιοῦσι del. Kirchhoff || 25 τῷ Kirchhoff || 30 ποιήσει : ποιήσαι EF.

œuvre contient bien des choses distinctes ; mais elle tient ces distinctions non pas d'elle-même, mais de son assujettissement à des raisons séminales ; or ces raisons viennent du créateur ; et elles forment un enchaînement auquel la création est liée. Donc le principe producteur du monde ne doit jamais errer, ne jamais être incertain, ne jamais être en peine, bien que certains[1] aient pensé que le gouvernement du monde est un travail pénible ; on ne trouve de difficultés que lorsqu'on travaille sur une œuvre étrangère et dont on n'est pas maître. Mais, si l'on est maître et seul maître de son œuvre, l'on n'a besoin que de soi-même et de sa volonté ; et c'est pour lui la même chose que d'avoir besoin de sa seule sagesse ; car sa volonté est sagesse. Il n'a donc besoin d'aucun secours étranger pour produire ; sa sagesse ne lui est pas étrangère, et il n'use d'aucun bien acquis. Il n'use donc ni du raisonnement ni de la mémoire, qui, l'un et l'autre, sont adventices.

13 — Sans doute, mais en quoi la sagesse ainsi dépeinte diffère-t-elle de ce qu'on appelle la nature ? — La sagesse est le premier terme, et la nature est le dernier ; la nature est une image de la sagesse ; dernière partie de l'âme, elle ne contient aussi que les derniers reflets de la raison. Imaginez une couche épaisse de cire que l'empreinte imprimée sur une de ses faces traverse jusqu'à l'autre ; les traits, bien marqués sur la face supérieure ne donnent qu'une trace confuse sur la face inférieure. C'est pourquoi la nature ne connaît pas, mais produit seulement ; elle produit en donnant involontairement ce qu'elle possède à ce qui vient au-dessous d'elle, à la réalité corporelle et matérielle, comme un objet échauffé transmet la forme de la chaleur à un objet qui est en contact avec lui, mais avec une action moindre que la source primitive de chaleur. C'est pourquoi la nature n'a pas d'imagination. La pensée intellectuelle est supérieure à l'imagination ; l'imagination est intermédiaire entre l'empreinte de la nature et la pensée[2]. La nature n'a ni perception

1. Il s'agit sans doute des Gnostiques plutôt que des Stoïciens, selon qui la matière ne résiste pas à l'action divine.

2. Cette hiérarchie des facultés est empruntée aux Stoïciens ; ce sont eux qui ont remarqué que l'imagination n'existe pas encore au niveau de la nature ou force végétative (*Stoic. veter. fragmenta*, II,

ποιήσει, οὐκ ἄλλως ποιήσει, ἢ ὡς οἷον τὸ ἐν αὐτῷ παράδειγμα ἔχει. Μοναχῶς ἄρα ποιήσει καὶ ὡσαύτως· οὐ γὰρ νῦν μὲν ἄλλως, ὕστερον δὲ ἄλλως, ἢ τί κωλύει ἀποτυχεῖν; Εἰ δὲ τὸ ποιούμενον διαφόρως ἕξει, ἀλλ' ἔσχε γε διαφόρως οὐ παρ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ δουλεῦον λόγοις· οὗτοι δὲ παρὰ τοῦ ποιοῦντος· ὥστε ἠκολούθησε τοῖς ἐφεξῆς λόγοις. Ὥστε οὐδαμῇ τὸ ποιοῦν ἀναγκάζεσθαι πλανᾶσθαι οὐδ' ἀπορεῖν οὐδ' ἔχειν πράγματα, ὥσπερ τινὲς φήθησαν δύσκολον εἶναι τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν. Τὸ γὰρ ἔχειν πράγματα ἦν, ὡς ἔοικε, τὸ ἐπιχειρεῖν ἔργοις ἀλλοτρίοις· τοῦτο δὲ ὢν μὴ κρατεῖ. Ὃν δέ τις κρατεῖ καὶ μόνος, τίνος ἂν οὗτος δέοιτο ἢ αὐτοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ βουλήσεως; Τοῦτο τὲ ταὐτὸν ⟨τῷ⟩ τῆς αὐτοῦ φρονήσεως· τῷ γὰρ τοιούτῳ ἡ βούλησις φρόνησις. Οὐδενὸς ἄρα δεῖ τῷ τοιούτῳ εἰς τὸ ποιεῖν, ἐπειδὴ οὐδ' ἡ φρόνησις ἀλλοτρία, ἀλλ' αὐτὸς οὐδενὶ ἐπακτῷ χρώμενος. Οὐδὲ λογισμῷ τοίνυν οὐδὲ μνήμῃ· ἐπακτὰ γὰρ ταῦτα.

13 Ἀλλὰ τί διοίσει τῆς λεγομένης φύσεως ἡ τοιαύτη φρόνησις; Ἢ ὅτι ἡ μὲν φρόνησις πρῶτον, ἡ δὲ φύσις ἔσχατον· ἴνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἡ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὂν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει, οἷον εἰ ἐν κηρῷ βαθεῖ διικνοῖτο εἰς ἔσχατον ἐπὶ θάτερα ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ τύπος, ἐναργοῦς μὲν ὄντος τοῦ ἄνω, ἴχνους δὲ ἀσθενοῦς ὄντος τοῦ κάτω. Ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ· ὃ γὰρ ἔχει τῷ ἐφεξῆς διδοῦσα ἀπροαιρέτως τὴν δόσιν τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ ποίησιν ἔχει, οἷον καὶ τὸ θερμανθὲν τῷ ἐφεξῆς ἁψαμένῳ δέδωκε τὸ αὐτοῦ εἶδος θερμὸν ἐλλαττόνως ποιῆσαν. Διὰ τοῦτό τοι ἡ φύσις οὐδὲ φαντασίαν ἔχει· ἡ δὲ νόησις φαντασίας κρείττων· φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τύπου καὶ νοήσεως. Ἡ μὲν γὰρ οὐδενὸς ἀντίληψιν οὐδὲ σύνεσιν ἔχει, ἡ δὲ φαντασία

38 λόγοις : λόγος A Darm. ὁ λόγος EF Kirchhoff || 45 τῷ Kirchhoff.
13 9 τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ seclusit Volkmann.

ni intelligence ; l'imagination comprend les impressions acquises, et fournit à celui qui imagine la connaissance de ces impressions ; la pensée engendre par elle-même et elle agit parce qu'elle dérive d'un être en acte. L'intelligence possède les êtres ; l'âme de l'univers les reçoit éternellement, c'est là sa vie, et cette clarté est une connaissance éternelle par la pensée ; la nature est le reflet de cette âme sur la matière[1] ; à la nature et même avant elle finissent les êtres réels ; et nous sommes parvenus au degré le plus bas de la réalité intelligible ; à partir de là, il n'y a plus que des images des essences. La nature agit sur la matière, et elle est passive à l'égard de l'âme ; [l'âme] qui est avant elle et voisine d'elle agit sans pâtir ; mais [l'âme] qui est en haut n'agit plus sur les corps et sur la matière.

14 Parmi les corps engendrés par la nature, les éléments sont la nature même ; quant aux plantes et aux animaux, possèdent-ils la nature comme si elle était déposée en eux ? La nature est-elle comme la lumière dont l'air éclairé ne garde rien quand elle s'en va, parce que la lumière et l'air sont deux êtres distincts qui ne se mélangent pas ? Est-elle comme le feu qui laisse, après son éloignement, une certaine chaleur à l'objet qu'il a échauffé, chaleur différente de celle du feu, puisqu'elle est une affection de l'objet échauffé ? La forme que la nature donne à l'objet qu'elle façonne doit être considérée comme différente de la nature elle-même ; mais il faut chercher s'il y a encore un intermédiaire entre cette forme et la nature.

Quant à la différence entre la nature et la sagesse qui est dans l'univers, nous en avons déjà parlé.

15 — Voici encore une difficulté contre notre thèse actuelle : l'éternité est dans l'intelligence, et le temps est dans l'âme ; car le temps n'a d'existence que dans l'activité

n° 708), qui ont défini l'imagination par son caractère de pure passivité, et la pensée rationnelle par une activité.

1. A la hiérarchie des facultés : nature, imagination, pensée est substituée, sans aucun avertissement, la hiérarchie des hypostases : nature, âme, intelligence. Correspondance fort instructive qui nous fait voir le fond du réalisme néoplatonicien en métaphysique, à savoir la transformation des facultés en réalités distinctes.

σύνεσιν ἐπακτοῦ· δίδωσι γὰρ τῷ φαντασθέντι εἰδέναι ἃ ἔπαθεν· ἡ δὲ γεννᾷ αὐτὴ καὶ ἐνεργεῖ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργήσαντος. Νοῦς μὲν οὖν ἔχει, ψυχὴ δὲ ἡ τοῦ παντὸς ἐκμίσατο εἰς ἀεὶ καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτῇ τὸ ζῆν καὶ τὸ φαινόμενον ἀεὶ σύνεσις νοούσης· τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην φύσις, ἐν ᾗ ἵσταται τὰ ὄντα, ἢ καὶ πρὸ τούτου, καὶ ἔστιν ἔσχατα ταῦτα τοῦ νοητοῦ· ἤδη γὰρ τὸ ἐντεῦθεν τὰ μιμήματα. Ἀλλ' ἡ φύσις εἰς αὐτὴν ποιοῦσα καὶ πάσχουσα, ἐκείνη δὲ ἡ πρὸ αὐτῆς καὶ πλησίον αὐτῆς ποιοῦσα οὐ πάσχει, ἡ δ' ἔτι ἄνωθεν εἰς σώματα ἢ εἰς ὕλην οὐ ποιεῖ.

14 Τὰ δὲ σώματα ὑπὸ φύσεως λεγόμενα γίγνεσθαι τὰ μὲν στοιχεῖα αὐτὸ τοῦτο, τὰ δὲ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ἆρα οὕτως, ὥστε τὴν φύσιν οἷον παρακειμένην ἐν αὐτοῖς ἔχειν; Οἷον ἐπὶ φωτὸς ἀπελθόντος οὐδὲν ὁ ἀὴρ αὐτοῦ ἔχει, ἀλλ' ἔστιν οἷον χωρὶς τὸ φῶς, χωρὶς δὲ ὁ ἀὴρ οἷον οὐ κιρνάμενος· ἢ οἷον ἐπὶ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ θερμανθέντος, οὗ ἀπελθόντος μένει τις θερμότης ἑτέρα οὖσα παρὰ τὴν οὖσαν ἐν τῷ πυρί, πάθος τι τοῦ θερμανθέντος. Τὴν μὲν γὰρ μορφήν, ἣν δίδωσι τῷ πλασθέντι, ἕτερον εἶδος θετέον παρ' αὐτὴν τὴν φύσιν. Εἰ δέ τι ἄλλο παρὰ τοῦτο ἔχει, ὃ ἐστιν οἷον μεταξὺ τούτου καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως, ζητητέον. Καὶ ἤτις μὲν διαφορὰ φύσεως καὶ τῆς εἰρημένης ἐν τῷ παντὶ φρονήσεως, εἴρηται.

15 Ἐκεῖνο δὲ ἄπορον πρὸς τὰ νῦν ἅπαντα τὰ εἰρημένα· εἰ γὰρ αἰὼν μὲν περὶ νοῦν, χρόνος δὲ περὶ ψυχήν — ἔχειν

16 γεννᾷ αὐτὴ Kirchhoff : γέννα αὕτη codd. || 17 ἐνεργεῖ Volkmann : ἐνέργεια codd. || 18 καὶ ἐκεκόμιστο post ἀεί del. Müller || 20 ἵσταται : ἵστανται EF || ἢ καὶ πρὸ τούτου del. Müller.

14 2 τὰ σώματα post τοῦτο del. Kirchhoff || 4 ἔχει post φωτὸς del. Kirchhoff || ἀλλ' : ἀλλ' ἢ E || 5 οὐ omis. Müller.

15 1 ἅπαντα τὰ fort. delend.

de l'âme, et il est issu de cette activité ; dès lors, puisque le temps se divise en parties et contient du passé, comment l'activité de l'âme ne se diviserait-elle pas avec lui et, par sa réflexion sur le passé, n'engendrera-t-elle pas la mémoire dans l'âme de l'univers ? D'ailleurs, il faut mettre l'identité dans l'éternel, et la diversité dans le temps ; sans quoi l'éternité ne se distingue pas du temps ; nulle distinction, non plus, si nous n'attribuons aux âmes aucun changement dans leurs actes. Répondra-t-on que nos âmes admettent bien le changement et tous les défauts liés à l'existence dans le temps, mais que l'âme de l'univers, qui engendre le temps, n'est pas elle-même dans le temps ? Admettons-le : qu'est-ce qui fait qu'elle engendre le temps et non l'éternité ? — C'est que ce qu'elle engendre est périssable et contenu dans le temps ; les âmes ne sont pas du tout dans le temps, mais seulement leurs affections et leurs actions ; toutes les âmes sont éternelles et le temps leur est postérieur ; or ce qui est dans le temps est moindre que le temps lui-même ; car le temps contient ce qui est dans le temps, comme on parle de ce qui est dans le lieu et dans le nombre [1].

16 — Mais s'il y a dans l'âme universelle une chose et puis une autre, s'il y a dans ses produits ceux d'avant et ceux d'après, si elle agit dans la durée, elle tend vers l'avenir ; et puisqu'elle tend vers l'avenir, elle se penche aussi sur le passé. — L'antérieur et le postérieur sont dans ce qu'elle fait ; en elle, il n'y a pas de passé ; toutes les raisons séminales, comme nous l'avons dit, y existent simultanément. Ses ouvrages ne sont pas simultanés pas plus qu'ils ne sont à la même place ; mais les raisons sont ensemble ; les pieds et les mains qui existent ensemble dans la raison séminale de l'homme, existent à part dans le corps humain. Pourtant, dans l'âme universelle, il y a des parties séparées en un sens autre que le sens local ; l'antérieur et le postérieur n'y sont-ils pas aussi d'une autre manière que dans les choses temporelles ? Parties séparées veut dire ici parties de

1. Cf. sur la question de l'éternité et du temps, *Ennéade* III, 7 ; la dernière phrase ne paraît pas se référer, comme le veut Bouillet (t. II, 351) à une expression de Platon, mais bien à une manière ordinaire de parler.

γάρ φαμεν τὴν ὑπόστασιν τὸν χρόνον περὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ ἐξ ἐκείνης —, πῶς οὐ, μεριζομένου τοῦ χρόνου καὶ τὸ παρεληλυθὸς ἔχοντος, μερίζοιτο ἂν καὶ ἡ ἐνέργεια, καὶ πρὸς τὸ παρεληλυθὸς ἐπιστρέφουσα ποιήσει καὶ ἐν τῇ τοῦ παντὸς ψυχῇ τὴν μνήμην; Καὶ γὰρ αὖ ἐν μὲν τῷ αἰῶνι τὴν ταυτότητα, ἐν δὲ τῷ χρόνῳ τὴν ἑτερότητα ⟨δεῖ⟩ τίθεσθαι, ἢ ταὐτὸν αἰὼν ἔσται καὶ χρόνος, εἰ καὶ ταῖς τῆς ψυχῆς ἐνεργείαις τὸ μεταβάλλειν οὐ δώσομεν. Ἆρ' οὖν τὰς μὲν ἡμετέρας ψυχὰς μεταβολὴν δεχομένας τήν τε ἄλλην καὶ τὴν ἔνδειαν οἷα ἐν χρόνῳ φήσομεν εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ὅλου γενναῦν μὲν χρόνον, οὐ μὴν ἐν χρόνῳ εἶναι; Ἀλλ' ἔστω μὴ ἐν χρόνῳ· τί ⟨δ'⟩ ἐστίν, ὃ ποιεῖ γενναῦν αὐτὴν χρόνον, ἀλλὰ μὴ αἰῶνα; Ἢ ὅτι, ἃ γεννᾷ, οὐκ ἀίδια, ἀλλὰ περιεχόμενα χρόνῳ· ἐπεὶ οὐδ' αἱ ψυχαὶ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὰ πάθη αὐτῶν ἄττα ἐστὶ καὶ τὰ ποιήματα. Ἀίδιοι γὰρ αἱ ψυχαί, καὶ ὁ χρόνος ὕστερος, καὶ τὸ ἐν χρόνῳ ἔλαττον χρόνου· περιέχειν γὰρ δεῖ τὸν χρόνον τὸ ἐν χρόνῳ, ὥσπερ, φησί, τὸ ἐν τόπῳ καὶ ἐν ἀριθμῷ.

16 Ἀλλ' εἰ ἐν αὐτῇ τόδε μετὰ τόδε, καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον τῶν ποιουμένων, καὶ εἰ ἐν χρόνῳ αὐτὴ ποιεῖ, νεύει καὶ πρὸς τὸ μέλλον· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ πρὸς τὸ παρεληλυθός. Ἢ ἐν τοῖς ποιουμένοις τὸ πρότερον καὶ παρεληλυθός, ἐν αὐτῇ δὲ οὐδὲν παρεληλυθός, ἀλλὰ πάντες οἱ λόγοι ἅμα, ὥσπερ εἴρηται. Ἐν δὲ τοῖς ποιουμένοις τὸ οὐχ ἅμα, ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ὁμοῦ, καίτοι ἐν τοῖς λόγοις τὸ ὁμοῦ, οἷον χεῖρες καὶ πόδες οἱ ἐν λόγῳ· ἐν δὲ τοῖς αἰσθητοῖς χωρίς. Καίτοι κἀκεῖ ἄλλον τρόπον τὸ χωρίς· ὥστε καὶ τὸ πρότερον ἄλλον τρόπον. Ἢ τὸ μὲν χωρὶς εἴποι ἄν τις ἑτερότητι· τὸ δὲ πρότερον πῶς, εἰ μὴ ἐπιστατοῖ τὸ τάττον; Ἐπιστατοῦν δὲ ἐρεῖ τὸ τόδε μετὰ τόδε· διὰ τί

3 τὴν ὑπόστασιν Kirchhoff: τῇ ὑποστάσει || 12 δεῖ coni. Creuzer || 17 χρόνον: τὸν χρόνον Vat. || 18 δ' Kirchhoff.

16 2 καὶ Volkmann: κἂν codd. || 3 καὶ ante νεύει del. Volkmann.

nature différente ; mais quel sens y auraient l'antérieur et le postérieur ? — Aucun certes, si celui qui organise le monde n'était aussi un être qui commande. Or il commandera en disant : que ceci soit d'abord, puis cela ; sinon pourquoi tout n'existerait-il pas simultanément ? — Oui, si l'organisation est distincte de l'être qui organise, il est possible qu'il parle ainsi ; mais si l'être qui commande, c'est l'organisation première elle-même, il n'énonce plus ses commandements, mais il produit seulement les choses l'une après l'autre. Car s'il parlait, il parlerait en considérant l'organisation, il en serait donc distinct. — Comment lui est-il donc identique ? — Parce que l'être organisateur n'est pas matière et forme, mais forme pure ; il est l'âme, puissance et acte qui viennent immédiatement après l'intelligence. Les objets ne se succèdent l'un à l'autre que s'ils ne peuvent être tous simultanément.

Une telle âme est un être vénérable ; elle est, comme un cercle, unie à son centre ; le cercle qui est de la plus petite grandeur possible après le centre, est une étendue indivisible.

Voici les relations des principes entre eux : placez le Bien au centre, l'intelligence en un cercle immobile, et l'âme en un cercle mobile, et mû par le désir ; car l'intelligence possède immédiatement le bien et le comprend : mais l'âme désire le bien qui est au delà de l'être. La sphère du monde possède l'âme qui désire le bien ; et, elle est mue, parce qu'il est dans sa nature de désirer ; mais, puisqu'elle est un corps, elle désire naturellement un être en dehors de qui elle est ; c'est pourquoi elle s'étend autour de lui, tourne, et, par conséquent, se meut en cercle.

17 — Mais, comment se fait-il que les pensées et les idées ne soient pas en nous telles qu'elles sont dans l'âme universelle ? Pourquoi, dans nos âmes, cette succession dans le temps et ces recherches ? Est-ce parce qu'il y a multiplicité de principes et de mouvements, et parce qu'une force unique ne domine plus ? Est-ce parce que nos besoins changent à tout instant, parce que chaque moment présent, indéterminé en lui-même, est rempli par des objets extérieurs à chaque instant différents ? Est-ce que notre volonté change aussi selon l'occasion et le besoin présent ? Au dehors arrive ceci puis cela. — En effet, comme des forces multiples nous dominent,

γὰρ οὐχ ἅμα πάντα ἔσται; Ἢ εἰ μὲν ἄλλο τὸ τάττον καὶ ἡ τάξις, οὕτως ὡς οἷον λέγειν· εἰ δὲ τὸ ἐπιστατοῦν ἡ πρώτη τάξις, οὐκέτι λέγει, ἀλλὰ ποιεῖ μόνον τόδε μετὰ τόδε. Εἰ γὰρ λέγει, εἰς τάξιν βλέπον λέγει· ὥστε ἕτερον τῆς τάξεως ἔσται. Πῶς οὖν ταὐτόν; Ὅτι μὴ ὕλη καὶ εἶδος τὸ τάττον, ἀλλ' εἶδος μόνον καὶ δύναμις καὶ ἐνέργεια δευτέρα μετὰ νοῦν ἐστι ψυχή· τὸ δὲ τόδε μετὰ τόδε ἐν τοῖς πράγμασιν οὐ δυναμένοις ἅμα πάντα. Σεμνὸν γάρ τι καὶ ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη, οἷον κύκλος προσαρμόττων κέντρῳ εὐθὺς μετὰ κέντρον αὐξηθείς, διάστημα ἀδιάστατον. Οὕτω γὰρ ἔχει ἕκαστα· εἰ τἀγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενον ἂν τάξειε, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει. Νοῦς γὰρ εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιείληφεν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφίεται. Ἡ δὲ τοῦ παντὸς σφαῖρα τὴν ψυχὴν ἐκείνως ἐφιεμένην ἔχουσα ᾗ πέφυκεν ἐφίεσθαι κινεῖται. Πέφυκε δὲ ᾗ σῶμα τοῦ οὗ ἐστιν ἔξω ἐφίεσθαι· τοῦτο δὲ περιπτύξασθαι καὶ περιελθεῖν πάντη ἑαυτῷ. Καὶ κύκλῳ ἄρα.

17 Ἀλλὰ πῶς οὐ καὶ ἐν ἡμῖν οὕτως αἱ νοήσεις αἱ τῆς ψυχῆς καὶ οἱ λόγοι, ἀλλ' ἐνταῦθα ἐν χρόνοις τὸ ὕστερον καὶ αἱ ζητήσεις ὧδί; Ἆρ' ὅτι πολλὰ ἃ ἄρχει καὶ κινεῖται, καὶ οὐχ ἓν κρατεῖ; Ἢ καὶ ὅτι ἄλλο καὶ ἄλλο πρὸς τὴν χρείαν καὶ πρὸς τὸ παρὸν οὐχ ὡρισμένον ἐν αὑτῷ, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἄλλο ἀεὶ καὶ ἄλλο ἔξω· ὅθεν ἄλλο τὸ βούλευμα καὶ πρὸς καιρόν, ὅτε ἡ χρεία πάρεστι. Καὶ συμβέβηκεν ἔξωθεν τουτί, εἶτα τουτί. Καὶ γὰρ τῷ πολλὰ ἄρχειν ἀνάγκη πολλὰς καὶ τὰς φαντασίας εἶναι καὶ ἐπικτήτους καὶ καινὰς ἄλλου ἄλλῳ καὶ ἐμποδίους τοῖς αὐτοῦ ἑκάστου κινήμασι καὶ

14 ὡς omis. Ciz. Vat. seclus. Creuzer || 16 βλέπον Volkmann : βλέπων codd. || 19 ἐστι : ἔσται EF || ψυχή fortasse del. e Müller || δευτέρα γὰρ μετὰ Vind. A || 23 δὲ post εἰ del. Kirchhoff.

17 1 αἱ om. Vind. A Marc A.

chaque puissance reçoit des autres une foule d'images adventices, sans cesse renouvelées, qui sont autant d'obstacles à ses mouvements et à ses actes propres. Ainsi, quand un désir s'éveille en nous, il se produit une image de l'objet désiré, une sorte de sensation qui nous fait connaître notre passion et nous demande d'y obéir et de la satisfaire ; et ce qui, en nous, lui obéit ou lui résiste, est nécessairement dans l'incertitude. L'émotion de la colère qui nous porte à nous défendre produit le même effet. Les besoins corporels et les autres passions nous font juger différemment des mêmes choses ; il en est de même de l'ignorance du bien, de l'instabilité des jugements d'une âme entraînée de tous côtés ; et, du mélange de toutes ces influences, résultent encore d'autres effets. Mais est-ce que la partie la meilleure de nous-même change aussi d'opinion ? Non, l'incertitude et le changement n'appartiennent qu'à l'union de nos facultés ; la droite raison venue de la partie supérieure de l'âme et se livrant à l'ensemble de l'âme est affaiblie non en elle-même, mais parce qu'elle est mélangée aux autres ; elle est comme le bon conseiller dans la foule bruyante d'une assemblée ; ce n'est pas sa parole qui domine, c'est le tumulte et les cris des médiocres ; assis en silence, il ne peut rien et il est vaincu par le bruit des méchants. Chez le pervers domine la foule, et l'homme résulte alors de toutes ces forces mal gouvernées ; l'homme moyen est comme une cité où un bon élément domine et qui jouit d'un gouvernement démocratique sans excès ; s'il progresse vers le mieux, sa vie ressemble à un gouvernement aristocratique, parce qu'il échappe à l'influence de l'ensemble des facultés et se laisse diriger par les meilleures ; l'homme tout à fait vertueux sépare des autres la puissance unique qui commande et qui met de l'ordre dans les autres.

Donc, dans l'âme de l'univers, c'est un seul et même principe qui agit uniformément ; dans les autres âmes, il en est autrement, et l'on a dit pourquoi [1]. Assez sur ce sujet.

18 — Examinons la question suivante : le corps [vivant] a-t-il

1. La difficulté vient de ce que, d'après le traité précédent, toutes les âmes sont sœurs et qu'il n'y a pas en principe inégalité entre l'âme du monde et les âmes individuelles. Jamblique (apud Stobée, *Eclogues*, I, ch. XLI, § 37) qui cite cette opinion comme étant celle de Plotin

ἐνεργήμασιν. Ὅταν γὰρ τὸ ἐπιθυμητικὸν κινηθῇ, ἦλθεν ἡ φαντασία τούτου οἷον αἴσθησις ἀπαγγελτικὴ καὶ μηνυτικὴ τοῦ πάθους ἀπαιτοῦσα συνέπεσθαι καὶ ἐκπορίζειν τὸ ἐπιθυμούμενον· τὸ δὲ ἐξ ἀνάγκης ἐν ἀπόρῳ συνεπόμενον καὶ πορίζον ἤ καὶ ἀντιτεῖνον γίνεται. Καὶ ὁ θυμὸς δὲ εἰς ἄμυναν παρακαλῶν τὰ αὐτὰ ποιεῖ κινηθεὶς καὶ αἱ τοῦ σώματος χρεῖαι, καὶ τὰ πάθη ἄλλα ποιεῖ ἄλλα δοξάζειν· καὶ ἡ ἄγνοια δὲ τῶν ἀγαθῶν, καὶ τὸ μὴ ἔχειν ὅ τι εἴπῃ πάντη ἀγομένη, καὶ ἐκ τοῦ μίγματος τούτων ἄλλα. Ἀλλ' εἰ καὶ τὸ βέλτιστον αὐτὸ ἄλλα δοξάζει; Ἡ τοῦ κοινοῦ ἡ ἀπορία καὶ ἡ ἀλλοδοξία· ἐκ δὲ τοῦ βελτίστου ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς εἰς τὸ κοινὸν δοθεὶς τῷ εἶναι ἐν τῷ μίγματι, οὐ τῇ αὐτοῦ φύσει ἀσθενής, ἀλλ' οἷον ἐν πολλῷ θορύβῳ ἐκκλησίας ὁ ἄριστος τῶν συμβούλων εἰπὼν οὐ κρατεῖ, ἀλλ' οἱ χείρονες τῶν θορυβούντων καὶ βοώντων, ὁ δὲ κάθηται ἡσυχῇ οὐδὲν δυνηθείς, ἡττηθεὶς δὲ τῷ θορύβῳ τῶν χειρόνων. Καὶ ἔστιν ἐν μὲν τῷ φαυλοτάτῳ ἀνδρὶ τὸ κοινὸν καὶ ἐκ πάντων ὁ ἄνθρωπος κατὰ πολιτείαν τινὰ φαύλην· ἐν δὲ τῷ μέσῳ, ἐν ᾗ πόλει κἂν χρηστόν τι κρατήσειε δημοτικῆς πολιτείας οὐκ ἀκράτου οὔσης· ἐν δὲ τῷ βελτίονι ἀριστοκρατικὸν τὸ τῆς ζωῆς φεύγοντος ἤδη τὸ κοινὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῖς ἀμείνοσιν ⟨αὐτὸν⟩ διδόντος· ἐν δὲ τῷ ἀρίστῳ, τῷ χωρίζοντι, ἓν τὸ ἄρχον, καὶ παρὰ τούτου εἰς τὰ ἄλλα ἡ τάξις· οἷον διττῆς πόλεως οὔσης, τῆς μὲν ἄνω, τῆς δὲ τῶν κάτω, κατὰ τὰ ἄνω κοσμουμένης. Ἀλλ' ὅτι γε ἐν τῇ τοῦ παντὸς ψυχῇ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν καὶ ὁμοίως, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἄλλως, καὶ δι' ἃ, εἴρηται. Ταῦτα μέν οὖν ταύτῃ.

18 Περὶ δὲ τοῦ εἰ ἐφ' ἑαυτοῦ τι ἔχει τὸ σῶμα καὶ

12 ἀπαγγελτική : ἐπαγγελτικὴ B || 16 καὶ post ποιεῖ del. Volkmann || ποιεῖ : ποιεῖ καὶ F || 17 δοξάζειν : δοξάζει M || 23 ἀσθενής ante εἶναι del. Kirchhoff || 29 χρηστόν : κρεῖττον A in marg. Marc A || 32 αὐτὸν Kirchhoff || 35 τῶν om. E.

quelque chose qui lui soit particulier? Vivant grâce à la présence de l'âme, possède-t-il alors quelque caractère propre? ou bien tout ce qu'il possède n'est-il que nature? Est-ce là la seule chose qui s'unit à lui? — Non, s'il y a dans un corps une âme et une nature, c'est que le corps lui-même n'est point comme un corps inanimé ; il n'est point semblable à de l'air éclairé, mais à de l'air échauffé ; le corps de l'animal et de la plante possède comme une ombre de l'âme; c'est un corps avec des qualités propres, qui ressent ses plaisirs et ses douleurs propres ; et ces douleurs et ces plaisirs arrivent jusqu'à nous, de façon qu'ils nous sont connus sans que nous en soyons affectés. J'entends par *nous* le reste de l'âme, auquel le corps vivant n'est pas étranger, puisqu'il est à nous ; et c'est parce qu'il est à nous que nous en avons souci ; car si ce corps n'est pas nous-mêmes, nous n'en sommes pourtant pas affranchis; il nous est lié, et se suspend à nous ; *nous*, c'est la partie principale de notre être ; mais d'ailleurs le corps aussi est nôtre. C'est pourquoi nous avons souci de ses plaisirs et de ses douleurs, et, plus nous sommes faibles, moins nous nous séparons de lui; plus nous admettons qu'il est notre partie principale, qu'il est l'homme, et plus nous nous plongeons en lui. Des émotions, telles que le plaisir et la douleur, n'appartiennent pas complètement à l'âme, mais aussi au corps qui lui est lié et au composé des deux ; l'âme et le corps, pris isolément, se suffisent en quelque sorte à eux-mêmes ; le corps tout seul n'a pas d'affection, puisqu'il est inanimé ; ce n'est pas lui par exemple qui est dissous, c'est l'union de ses parties. De même l'âme toute seule n'est pas non plus divisée, et, dans cet état, elle échappe à toute affection[1]. Mais lorsque deux choses veulent n'en faire qu'une, leur unité, étant acquise, peut être empêchée ; et de là, vraisemblablement, naît la douleur. Non pas sans doute si ces deux choses sont deux corps ; car deux corps sont de même nature ; mais supposons que deux natures de genre différent veuillent s'unir ; la nature inférieure reçoit quelque chose de la nature supérieure, et, ne pouvant la recevoir telle qu'elle est, elle en retient seulement une trace ; ainsi elles restent deux, et la nature inférieure est pourtant une unité

et d'Amélius, la rapproche de la thèse stoïcienne sur l'égalité parfaite des vertus en toutes les âmes.

1. Cf. le retour de la même question *Enn.* I, 1, 2.

παρούσης ζῇ τῆς ψυχῆς ἔχον ἤδη τι ἴδιον, ἢ δ ἔχει ἡ φύσις ἐστί, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ προσομιλοῦν τῷ σώματι, ⟨σκεπτέον⟩. Ἢ καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα, ἐν ᾧ καὶ ψυχὴ καὶ φύσις, οὐ τοιοῦτον εἶναι δεῖ, οἷον τὸ ἄψυχον καὶ οἷον ὁ ἀὴρ ὁ πεφωτισμένος, ἀλλ' οἷον τεθερμασμένος, καὶ ἔστι τὸ σῶμα τοῦ ζῴου καὶ τοῦ φυτοῦ δὲ οἷον σκιὰν ψυχῆς ἔχον, καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἥδεσθαι δὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς περὶ τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστιν· ἡμῖν δὲ ἡ τούτου ἀληθὼν καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται. Λέγω δὲ ἡμῖν τῇ ἄλλῃ ψυχῇ, ἅτε καὶ τοῦ τοιοῦδε σώματος οὐκ ἀλλοτρίου, ἀλλ' ἡμῶν ὄντος· διὸ καὶ μέλει ἡμῖν αὐτοῦ ὡς ἡμῶν ὄντος. Οὔτε γὰρ τοῦτο ἐσμὲν ἡμεῖς, οὔτε καθαροὶ τούτου ἡμεῖς, ἀλλὰ ἐξήρτηται καὶ ἐκκρέμαται ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ κύριον, ἡμῶν δὲ ἄλλως ὅμως τοῦτο. Διὸ καὶ ἡδομένου καὶ ἀλγοῦντος μέλει, καὶ ὅσῳ ἀσθενέστεροι μᾶλλον, καὶ ὅσῳ ἑαυτοὺς μὴ χωρίζομεν, ἀλλὰ τοῦτο ἡμῶν τὸ τιμιώτατον καὶ τὸν ἄνθρωπον τιθέμεθα καὶ οἷον εἰσδυόμεθα εἰς αὐτό. Χρὴ γὰρ τὰ πάθη τὰ τοιαῦτα μὴ ψυχῆς ὅλως εἶναι λέγειν, ἀλλὰ σώματος τοιοῦδε καὶ τινος κοινοῦ καὶ συναμφοτέρου. Ὅταν γὰρ ἔν τι ᾖ, αὐτῷ οἷον αὔταρκές ἐστιν· οἷον σῶμα μόνον τί ἂν πάθοι ἄψυχον ὄν; Διαιρούμενον γὰρ οὐκ αὐτό, ἀλλ' ἡ ἐν αὐτῷ ἕνωσις· ψυχή τε μόνη οὐδὲ τοῦτο καὶ οὕτως ἔχουσα ἐκφεύγει πᾶν· ὅταν δὲ δύο ἐθέλῃ ἓν εἶναι, ἐπακτῷ χρησάμενα τῷ ἓν τῷ οὐκ ἐᾶσθαι εἶναι ἓν τὴν γένεσιν εἰκότως τοῦ ἀλγεῖν ἔχει. Λέγω δὲ δύο οὐκ, εἰ δύο σώματα· μία γὰρ φύσις· ἀλλ' ὅταν ἄλλη φύσις ἄλλῃ ἐθέλῃ κοινωνεῖν καὶ γένει ἄλλῳ, καί τι τὸ χεῖρον λάβῃ παρὰ τοῦ κρείττονος, καὶ ἐκεῖνο μὲν μὴ δυνηθῇ λαβεῖν, ἐκείνου δέ τι ἴχνος, καὶ οὕτω γένηται δύο καὶ ἓν

3 ἡ φύσις post σώματι del. Kirchhoff || 4 σκεπτέον Volkmann || 7 ἔχον : ἔχοντα EF || 15 ὅμως F sup. lin. A ex corr. C Vat. Darm. : ὁμοίως || 23 γὰρ : τε γὰρ AFC sup. lin. || 24 οὐδὲ τὸ διαιρεῖσθαι post τοῦτο del. Kirchhoff || 25 τῷ ἓν τῷ Volkmann : τῷ ἓν ἐν τῷ codd.

moyenne entre ce qu'elle était et ce qu'elle n'a pu saisir ; elle se crée ainsi à elle-même des difficultés, parce qu'elle a formé une alliance dangereuse et peu solide, toujours contrariée et instable. Cette nature, continuellement en suspens, tantôt s'abaisse, et elle témoigne alors de la douleur ; tantôt elle s'élève, et elle annonce son désir de s'unir avec la nature supérieure.

19 Voici donc ce qu'on appelle plaisir et douleur : la douleur, c'est une connaissance d'un recul du corps en train d'être privé de l'image de l'âme qu'il possède ; le plaisir est la connaissance que l'animal prend de la réinstallation dans le corps de l'image de l'âme. Donc le corps éprouve une impression ; l'âme sensitive qui est dans son voisinage en prend connaissance par la sensation ; puis elle la fait connaître à la partie de l'âme où aboutissent les sensations. C'est le corps qui souffre ; il souffre, c'est-à-dire qu'il pâtit ; par exemple s'il se coupe, il se produit une division dans sa masse ; mais le malaise qui la suit vient de ce qu'il n'est pas une masse corporelle quelconque, mais une masse vivante. Par exemple encore la brûlure est dans le corps ; mais l'âme sent la brûlure et la coupure, et elle en reçoit l'impression, parce qu'elle est pour ainsi dire en contiguïté avec le corps ; et tout entière, elle sent l'impression du corps sans pourtant en être elle-même affectée ; en sentant tout entière, elle prononce que l'impression est à l'endroit qui a reçu le coup et qui souffre. Si c'était l'âme, présente tout entière dans tout le corps, qui était affectée, elle serait affectée tout entière par la douleur ; elle serait endolorie tout entière ; elle ne localiserait pas la douleur dans une région définie ; elle dirait que la douleur est partout où est l'âme, c'est-à-dire partout[1]. Or, c'est en réalité le doigt qui souffre, et l'homme souffre, parce que c'est son doigt. On dit : l'homme a mal au doigt, comme on dit qu'il est bleu, parce qu'il a les yeux bleus. C'est donc dans la région affectée qu'il souffre, à moins que l'on n'entende par souffrance la sensation qui l'accompagne ;

1. Cette thèse d'après laquelle l'impression est localisée à l'endroit même où elle est sentie est contraire à celle des Stoïciens qui la plaçaient seulement dans la partie principale de l'âme ; mais elle n'est pas moins contraire à celle des Épicuriens qui confondaient l'impression avec la sensation, tandis que, dans ce qui suit, Plotin s'attache

μεταξὺ γενόμενον τοῦ τε δ ἦν καὶ τοῦ δ μὴ ἐδυνήθη ἔχειν, ἀπορίαν ἐγέννησεν αὐτῷ ἐπίκηρον κοινωνίαν καὶ οὐ βεβαίαν εἰληχός, ἀλλ' εἰς τὰ ἐναντία ἀεὶ φερομένην. Κάτω τε οὖν καὶ ἄνω αἰωρούμενον φερόμενον μὲν κάτω ἀπήγγειλε τὴν αὐτοῦ ἀλγηδόνα, πρὸς δὲ τὸ ἄνω τὴν ἔφεσιν τῆς κοινωνίας.

19 Τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον ἡδονήν τε εἶναι καὶ ἀλγηδόνα, εἶναι μὲν ἀλγηδόνα γνῶσιν ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου, ἡδονὴν δὲ γνῶσιν ζῴου ἰνδάλματος ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμοζομένου πάλιν αὖ. Ἐκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γνῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐν τῇ γειτονίᾳ αἰσθομένης καὶ ἀπαγγειλάσης τῷ εἰς δ λήγουσιν αἱ αἰσθήσεις. Καὶ ἠλγύνθη μὲν ἐκεῖνο· λέγω δὲ τὸ ἠλγύνθη τὸ πέπονθεν ἐκεῖνο· οἷον ἐν τῇ τομῇ τεμνομένου τοῦ σώματος ἡ μὲν διαίρεσις κατὰ τὸν ὄγκον, ἡ δὲ ἀγανάκτησις κατὰ τὸν ὄγκον τῷ μὴ μόνον ὄγκον, ἀλλὰ καὶ τοιόνδε ὄγκον εἶναι· ἐκεῖ δὲ καὶ ἡ φλεγμονή· ᾔσθετο δὲ ἡ ψυχὴ παραλαβοῦσα τῷ ἐφεξῆς οἷον κεῖσθαι. Πᾶσα δὲ ᾔσθετο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτὴ παθοῦσα. Αἰσθανομένη γὰρ πᾶσα ἐκεῖ λέγει τὸ πάθος εἶναι, οὗ ἡ πληγὴ καὶ ἡ ὀδύνη. Εἰ δὲ ἦν αὐτὴ παθοῦσα ἐν παντὶ ὅλη τῷ σώματι οὖσα, οὐκ ἂν εἶπεν οὐδ' ἂν ἐμήνυσεν ὅτι ἐκεῖ, ἀλλ' ἔπαθεν ἂν τὴν ὀδύνην πᾶσα καὶ ὠδυνήθη ὅλη, καὶ οὐκ ἂν εἶπεν οὐδὲ ἐδήλωσεν ὅτι ἐκεῖ, ἀλλὰ ὅπου ἐστὶν εἶπεν ἂν ἐκεῖ· ἔστι δὲ πανταχοῦ. Νῦν δὲ ὁ δάκτυλος ἀλγεῖ, καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀλγεῖ, ὅτι ὁ δάκτυλος τοῦ ἀνθρώπου. Τὸν δὲ δάκτυλον ὁ ἄνθρωπος λέγεται ἀλγεῖν, ὥσπερ καὶ ὁ γλαυκὸς ἄνθρωπος κατὰ τὸ ἐν ὀφθαλμῷ γλαυκόν. Ἐκεῖνο μὲν οὖν τὸ πεπονθὸς ἀλγεῖ, εἰ μή τις τὸ ἀλγεῖν μετὰ τῆς ἐφεξῆς αἰσθήσεως

35 τὸ : τὸν EF.

19 3 ἡδονὴν : ἡδονῆς E || 10 καὶ : καὶ τὸ EF || 11 ἐκεῖ — φλεγμόνη del. Müller || ἐκεῖ : ἐκείνως dubit. Volkmann || 15 ἦν : καὶ E || 20 ὁ ante τοῦ del. Volkmann || 22 κατὰ coni. Creuzer : καὶ τὸ codd.

il est évident qu'on veut dire alors qu'il n'y a pas de souffrance qui échappe à la sensation. Pourtant la sensation elle-même n'est pas souffrance, mais connaissance de la souffrance : étant connaissance, elle est impassible, pour connaître et communiquer sans altération ce qu'elle a perçu. Un messager qui se laisse aller à l'émotion ne communique pas les nouvelles ou bien les altère.

20 Il suit de là que les désirs du corps ont leur principe dans la partie commune et dans la nature du corps telle que nous l'avons définie. Le principe des tendances et des inclinations n'est en effet ni en un corps quelconque, ni en l'âme, prise isolément ; ce n'est pas l'âme qui recherche les saveurs douces ou amères ; c'est le corps, mais le corps qui ne veut pas être un simple corps ; il a ainsi des mouvements bien plus variés que l'âme, parce qu'il est obligé de se tourner de bien des côtés, pour acquérir ce qui lui est nécessaire ; dans tel état, il lui faut de l'amer ; en tel autre, du doux ; il lui faut tantôt de l'humidité, tantôt de la chaleur ; il n'aurait nul souci de tout cela, s'il était isolé de l'âme. De la souffrance, disons-nous plus haut, provenait la connaissance ; puis l'âme voulait écarter le corps de l'objet qui l'affectait et elle le faisait fuir ; l'organe affecté le premier, instruit de cette affection, essayait lui-même d'échapper en se rétractant. De même, ici, il y a connaissance par la sensation et par la partie de l'âme voisine du corps, celle que nous appelions la nature et qui a donné au corps une trace d'elle-même ; la nature, donc, éprouve en toute clarté un désir qui est l'achèvement de celui qui a commencé dans le corps. Puis la sensation présente l'image de l'objet, et, d'après cette image, ou bien l'âme, dont c'est le rôle, satisfait le besoin, ou bien elle y résiste, elle ne fait attention ni au corps où le désir a commencé, ni à la nature qui a désiré ensuite — Pourquoi ces deux désirs ? Pourquoi le désir ne réside-t-il point seulement dans le corps

à les distinguer nettement ; il faut se rappeler que, dans la psychologie stoïcienne, que suit ici Plotin, la sensation est toujours un assentiment ou une connaissance qui suit l'impression passive (Cf. *Stoicorum Veterum fragmenta* d'Arnim, II, n° 74). Trois lignes plus bas Plotin fait allusion à une manière de parler que l'on trouve par exemple dans les *Histoires* d'Hérodote, livre IV, ch. 108.

περιλαμβάνοι· περιλαμβάνων δὲ δηλονότι τοῦτο σημαίνει, ὡς ὀδύνη μετὰ τοῦ μὴ λαθεῖν τὴν ὀδύνην τὴν αἴσθησιν. Ἀλλ' οὖν τὴν αἴσθησιν αὐτὴν οὐκ ὀδύνην λεκτέον, ἀλλὰ γνῶσιν ὀδύνης· γνῶσιν δὲ οὖσαν ἀπαθῆ εἶναι, ἵνα γνῷ καὶ ὑγιῶς ἀπαγγείλῃ. Πεπονθὼς γὰρ ἄγγελος σχολάζων τῷ πάθει ἢ οὐκ ἀπαγγέλλει, ἢ οὐχ ὑγιὴς ἄγγελος.

20 Καὶ τῶν σωματικῶν δὲ ἐπιθυμιῶν τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ οὕτως κοινοῦ καὶ τῆς τοιαύτης σωματικῆς φύσεως ἀκόλουθον τίθεσθαι γίνεσθαι. Οὔτε γὰρ τῷ ὀπωσοῦν ἔχοντι σώματι δοτέον τὴν ἀρχὴν τῆς ὀρέξεως καὶ προθυμίας, οὔτε τῇ ψυχῇ αὐτῇ ἁλμυρῶν ἢ γλυκέων ζήτησιν, ἀλλὰ δ σῶμα μέν ἐστιν, ἐθέλει δὲ μὴ μόνον σῶμα εἶναι, ἀλλὰ καὶ κινήσεις ἐκτήσατο πλέον ἢ αὐτή, καὶ ἐπὶ πολλὰ διὰ τὴν ἐπίκτησιν ἠνάγκασται τρέπεσθαι· διὸ οὐτωσὶ μὲν ἔχον ἁλμυρῶν, οὐτωσὶ δὲ γλυκέων, καὶ ὑγραίνεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι, οὐδὲν αὐτῷ μελήσαν, εἰ μόνον ἦν. Ὥσπερ δὲ ἐκεῖ ἐκ τῆς ὀδύνης ἐγίνετο ἡ γνῶσις, καὶ ἀπάγειν ἐκ τοῦ ποιοῦντος τὸ πάθος ἡ ψυχὴ βουλομένη ἐποίει τὴν φυγήν, καὶ τοῦ πρώτου παθόντος διδάσκοντος τοῦτο φεύγοντός πως καὶ αὐτοῦ ἐν τῇ συστολῇ, οὕτως καὶ ἐνταῦθα ἡ μὲν αἴσθησις μαθοῦσα καὶ ἡ ψυχὴ ἡ ἐγγύς, ἣν δὴ φύσιν φαμὲν τὴν δοῦσαν τὸ ζῆν, ἡ μὲν φύσις τὴν τρανὴν ἐπιθυμίαν τέλος οὖσαν τῆς ἀρξαμένης ἐν ἐκείνῳ, ἡ δ' αἴσθησις τὴν φαντασίαν, ἀφ' ἧς ἤδη ἡ πορίζει ἡ ψυχή, ἧς τὸ πορίζειν, ἢ ἀντιτείνει καὶ καρτερεῖ καὶ οὐ προσέχει οὔτε τῷ ἄρξαντι τῆς ἐπιθυμίας, οὔτε τῷ μετὰ ταῦτα ἐπιτεθυμηκότι. Ἀλλὰ διὰ τί δύο ἐπιθυμίας, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο εἶναι τὸ ἐπιθυμοῦν μόνον τὸ σῶμα τὸ τοιόνδε; Ἢ εἰ ἔστιν ἕτερον ἡ φύσις, ἕτερον δὲ τὸ σῶμα τὸ τοιόνδε παρὰ τῆς φύσεως γενόμενον — ἔστι γὰρ ἡ φύσις πρὸ τοῦ τὸ τοιόνδε σῶμα γενέσθαι, αὕτη γὰρ ποιεῖ τὸ τοιόνδε σῶμα πλάττουσα καὶ μορφοῦσα —, ἀνάγκη μήτε

20 3 γίνεσθαι deest in E || 4 προθυμίας : ἐπιθυμίας Vind. A sup. lin.

qualifié vivant? — La nature est une chose, et le corps vivant en est une autre; le corps est issu de la nature; car la nature d'un corps est antérieure à la naissance de ce corps; c'est elle qui le produit, le façonne et le forme. Le désir doit donc débuter non pas en elle, mais dans le corps vivant, lorsqu'il est affecté, souffrant, et « lorsqu'il désire l'état contraire à son état actuel »[1], le plaisir au lieu de la peine et la satisfaction au lieu du besoin. Mais la nature, comme une mère, a en vue les intentions du corps souffrant; elle essaye de le redresser et de le faire remonter vers elle; elle cherche ce qui peut le guérir; dans ses efforts, elle s'unit aux désirs du corps affecté, et ces désirs s'achèvent en passant de lui en elle. L'on peut donc dire que le corps désire de lui-même, que, dans la nature, le désir vient d'un autre et existe pour un autre (le corps) et que la faculté qui satisfait ou non le désir est bien différente de lui.

21 Que les désirs ont bien leur origine dans le corps, c'est ce que montre l'observation des différents âges. Autres sont les désirs corporels, selon qu'on est enfant, jeune homme ou homme fait, et selon qu'on est en bonne santé ou malade: pourtant la faculté de désirer est la même. C'est le corps et ses modifications de toutes sortes qui font tant de variétés dans les désirs.

D'autre part, s'il est vrai que les penchants du corps ne vont pas toujours avec l'éveil d'un désir complet et achevé, si le penchant corporel s'arrête avant même qu'on ait eu la volonté réfléchie de ne pas boire ou de ne pas manger, c'est alors que le désir va bien jusqu'à un certain point pour autant qu'il est dans le corps organisé, mais que la nature n'y adhère pas, et qu'elle n'a ni le dessein ni la volonté de le faire, parce qu'il n'est pas assez conforme à la nature pour l'amener jusqu'à elle; car elle surveille les désirs en distinguant s'ils sont ou non conformes à elle-même.

Quant au premier point, si l'on disait que les différences survenues entre les corps suffisent à introduire aussi des désirs différents dans la faculté de désirer, ce n'est pas dire qu'il suffit que le corps pâtisse de manières différentes pour que la

1. Citation textuelle de *Philèbe* 35 a; c'est d'ailleurs sur ce passage de Platon que s'appuie toute la théorie du désir ici exposée, sauf pourtant l'intervention de la « nature » qui apparaît comme une

ἄρχειν αὐτὴν τῆς ἐπιθυμίας, ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σῶμα τὸ πεπονθὸς ταδὶ καὶ ἀλγυνόμενον τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει ἐφιέμενον, ἡδονῆς ἐκ τοῦ πονεῖν καὶ πληρώσεως ἐκ τῆς ἐνδείας· τὴν δὲ φύσιν ὡς μητέρα, ὥσπερ στοχαζομένην τῶν τοῦ πεπονθότος βουλημάτων, διορθοῦν τε πειρᾶσθαι καὶ ἐπανάγειν εἰς αὐτὴν καὶ ζήτησιν τοῦ ἀκεσομένου ποιουμένην συνάψασθαι τῇ ζητήσει τῇ τοῦ πεπονθότος ἐπιθυμίᾳ καὶ τὴν περάτωσιν ἀπ' ἐκείνου πρὸς αὐτὴν ἥκειν· ὥστε τὸ μὲν ἐπιθυμεῖν ἐξ αὐτοῦ εἶποι ἄν τις [πρὸς ἐπιθυμίαν ἴσως καὶ προθυμίαν], τήν δὲ ἐξ ἄλλου καὶ δι' ἄλλο ἐπιθυμεῖν, τὴν δὲ ποριζομένην ἢ μὴ ἄλλην εἶναι.

21 Ὅτι δὲ τοῦτό ἐστι, περὶ ὃ ἡ ἀρχὴ τῆς ἐπιθυμίας, καὶ αἱ ἡλικίαι μαρτυροῦσιν αἱ διάφοροι. Ἄλλαι γὰρ παίδων καὶ μειρακίων καὶ ἀνδρῶν αἱ σωματικαὶ ὑγιαινόντων τε καὶ νοσούντων τοῦ ἐπιθυμητικοῦ τοῦ αὐτοῦ ὄντος· δῆλον γὰρ ὅτι τῷ σωματικὸν καὶ σῶμα τοιόνδε εἶναι τρεπόμενον παντοίας τροπὰς παντοδαπὰς καὶ τὰς ἐπιθυμίας ἴσχει. Καὶ τὸ μὴ συνεγείρεσθαι δὲ πανταχοῦ ταῖς λεγομέναις προθυμίαις τὴν πᾶσαν ἐπιθυμίαν εἰς τέλος τῆς σωματικῆς μενούσης καὶ πρὸ τοῦ τὸν λογισμὸν εἶναι μὴ βούλεσθαι ἢ φαγεῖν ἢ πιεῖν ἐπί τι προελθοῦσαν τὴν ἐπιθυμίαν λέγει, ὅσον ἦν ἐν τῷ τοιῷδε σώματι, τὴν δὲ φύσιν μὴ συνάψασθαι αὐτὴν μηδὲ προθέσθαι μηδὲ βούλεσθαι, ὥσπερ οὐδὲ κατὰ φύσιν ἐχούσης ἄγειν εἰς φύσιν, ὡς ἂν αὐτὴν τῷ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν ἐπιστατοῦσαν. Εἰ δέ τις πρὸς τὸ πρότερον λέγοι ἀρκεῖν τὸ σῶμα διάφορον γινόμενον καὶ διαφόρους τῷ ἐπιθυμητικῷ τὰς ἐπιθυμίας ποιεῖν, οὐκ

27 ταδὶ καὶ : τὰ δίκαια E || 35 ἐπιθυμίαν : ἐπιθυμίας E || πρὸς — προθυμίαν seclusi ; glossa videtur : προεπιθυμίαν καὶ ἴσως προθυμίαν Volkmann || 36 δι' ἄλλο : δι' ἄλλου E Marc A Ciz. Vind. A.

21 3 σωματικαὶ : σωματικαὶ ἐπιθυμίαι fortasse Volkmann || 5 τῷ Kirchhoff : τὸ || 6 ἴσχει Kirchhoff : ἴσχειν || 12 προθέσθαι : προσθέσθαι Kirchhoff

faculté de désirer elle-même éprouve pour lui autant de désirs différents, alors que la satisfaction de ces désirs ne donne rien à cette faculté elle-même. Ce n'est point pour elle, mais pour le corps que l'on désire la nourriture, la chaleur ou l'humidité, le mouvement, les évacuations ou la plénitude ; tout cela appartient au corps.

22 — Faut-il distinguer aussi dans les plantes des qualités qui soient dans leurs corps comme l'écho d'une puissance, et la puissance qui donne ces qualités (puissance qui, en nous, est la faculté de désirer, et, en elles, la puissance végétative)? Ou bien cette puissance est-elle dans la terre (puisque la terre a une âme), et les plantes ne possèdent-elles que ce qui leur vient de cette puissance ? — Il faut d'abord chercher ce qu'est l'âme de la terre. Est-ce qu'elle vient de la sphère de l'univers que Platon semble d'abord seule animer ? Est-elle comme un rayonnement de cette âme sur la terre ? Mais, une autre fois, Platon dit que la terre est la première divinité et la plus ancienne de celles qui sont au ciel [1] ; il lui donne donc une âme, comme aussi aux astres. Comment serait-elle une divinité, si elle n'avait pas d'âme? La question est donc en elle-même difficile à résoudre, et les textes de Platon augmentent ou ne diminuent pas notre embarras.

Cherchons d'abord comment on peut se former une opinion vraisemblable. L'existence d'une âme végétative dans la terre est prouvée par les plantes qui y poussent. Mais, puisque l'on voit aussi bien des animaux naître de la terre, pourquoi ne pas dire aussi qu'elle est un être vivant ? Et d'un tel vivant, qui est une partie considérable du monde, pourquoi ne pas dire qu'il possède une intelligence et ainsi qu'il est un dieu ? Et, puisque tout astre est un vivant, pourquoi la terre, qui est une portion de l'animal univers, ne serait-elle pas aussi un animal vivant ? Car il ne faut pas dire qu'une âme étrangère la contient du dehors, qu'elle n'a point d'âme en elle-même, et qu'elle ne peut pas avoir une âme qui lui soit propre. Pourquoi un être fait de feu pourrait-il avoir une âme et un être fait de terre ne le pourrait-il pas ? L'un et

force distincte et de la réaction organique immédiate et de la réflexion et intermédiaire entre les deux.

1. Platon, *Timée*, 40 b ; dans la *Théogonie* d'Hésiode (v. 106) la Terre est nommée la première.

αὐταρκες λέγει πρὸς τὸ ἄλλου παθόντος ἄλλως αὐτὸ ὑπὲρ ἄλλου διαφόρους ἐπιθυμίας ἔχειν, ὁπότε οὐδ' αὐτῷ γίνεται τὸ οριζόμενον. Οὐ γὰρ δὴ τῷ ἐπιθυμητικῷ ἡ τροφὴ ἢ θερμότης καὶ ὑγρότης οὐδὲ κίνησις οὐδὲ κούφισις κενουμένου οὐδὲ πλήρωσις μεστουμένου, ἀλλ' ἐκείνου πάντα.

22 Ἐπὶ δὲ τῶν φυτῶν ἆρα ἄλλο μὲν τὸ οἷον ἐναπηχηθὲν τοῖς σώμασιν αὐτῶν, ἄλλο δὲ τὸ χορηγῆσαν, ὃ δὴ ἐπιθυμητικὸν μὲν ἐν ἡμῖν, ἐν ἐκείνοις δὲ φυτικόν, ἢ ἐν μὲν τῇ γῇ τοῦτο ψυχῆς ἐν αὐτῇ οὔσης, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς τὸ ἀπὸ τούτου; Ζητήσειε δ' ἄν τις πρότερον, τίς ψυχὴ ἐν τῇ γῇ, πότερα ἐκ τῆς σφαίρας τοῦ παντός, ἣν καὶ μόνην δοκεῖ ψυχοῦν πρώτως Πλάτων, οἷον ἔλλαμψις εἰς τὴν γῆν, ἢ πάλιν αὖ λέγων πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν τῶν ἐντὸς οὐρανοῦ καὶ αὐτῇ δίδωσι ψυχὴν οἵαν καὶ τοῖς ἄστροις. Πῶς γὰρ ἂν θεὸς εἴη, εἰ μὴ ἐκείνην ἔχοι; Ὥστε συμβαίνει καὶ τὸ πρᾶγμα ὅπως ἔχει ἐξευρεῖν ⟨εἶναι⟩ δύσκολον, καὶ μείζω ἀπορίαν ἢ οὐκ ἐλάττω ἐξ ὧν εἴρηκεν ὁ Πλάτων γίνεσθαι. Ἀλλὰ πρότερον, πῶς ἂν εὐλόγως ἔχειν τὸ πρᾶγμα δόξειε. Τὴν μὲν οὖν φυτικὴν ψυχὴν ὡς ἔχει ἡ γῆ, ἐκ τῶν φυομένων ἐξ αὐτῆς ἄν τις τεκμαίροιτο· εἰ δὲ καὶ ζῷα πολλὰ ἐκ γῆς γινόμενα ὁρᾶται, διὰ τί οὐ καὶ ζῷον ἄν τις εἴποι αὐτὴν εἶναι; Ζῷον δὲ τοσοῦτον οὖσαν καὶ οὐ σμικρὰν μοῖραν τοῦ παντὸς διὰ τί οὐ καὶ νοῦν ἔχειν φήσειε καὶ οὕτω θεὸν εἶναι; Εἴπερ δὲ καὶ τῶν ἄστρων ἕκαστον, διὰ τί οὐ καὶ τὴν γῆν ζῷον μέρος τοῦ παντὸς ζῴου οὖσαν; Οὐ γὰρ δὴ ἔξωθεν μὲν συνέχεσθαι ὑπὸ ψυχῆς ἀλλοτρίας φατέον, ἔνδον δὲ μὴ ἔχειν ὡς οὐ δυναμένης καὶ αὐτῆς ἔχειν οἰκείαν. Διὰ τί γὰρ τὰ μὲν πύρινα δύναται, τὸ δὲ γήινον οὔ; Σῶμα γὰρ ἑκάτερον καὶ

18 αὐτῷ : αὐτὸ AF Kirchhoff.

22 7 ἔλλαψις Kirchhoff : ἔλλαμψίν || 11 εἶναι Volkmann || 12 ἀπορίαν : ἀπορεῖ AE Marc B ἀπορεῖν Kirchhoff || 14 ὡς : ὃ E.

l'autre sont des corps, et il n'y a pas de chair, de muscles, de sang ou de liquides dans l'un plus que dans l'autre. Est-ce parce qu'elle est peu mobile ? Oui, mais en ce sens seulement qu'elle ne bouge pas de place — Mais, dira-t-on, comment sent-elle ? — Et comment sentent les astres ? La sensation n'appartient pas à la chair ; il n'y a nullement besoin de donner un corps à une âme, pour qu'elle ait des sensations ; l'âme doit être donnée au corps pour sa propre conservation ; mais c'est à l'âme, avec sa faculté de juger, qu'il appartient d'examiner le corps et, partant des affections du corps, d'énoncer ce jugement [qui est la sensation]. — Quelles sont les affections de la terre, et qu'est-ce que son âme aurait à juger ? Les plantes ne sentent pas, précisément parce qu'elles sont de la terre. De quoi donc a-t-elle des sensations ? Par quoi s'opèrent ces sensations ? Car on ne peut admettre des sensations sans organes sentants. Et puis à quoi la sensation lui sert-elle ? Ce n'est certes pas à connaître ; car la connaissance intellectuelle suffit aux êtres qui ne tirent aucun avantage de la sensation. — Ce dernier point ne peut être accordé ; il y a dans les sensations, en dehors de l'utilité, une connaissance qui n'est point asservie aux besoins, telle que la connaissance du soleil, des astres, du ciel ou de la terre ; et les perceptions sensibles que nous avons sont agréables par elles-mêmes. Mais je renvoie ce point à plus tard ; il nous faut maintenant poser à nouveau ces questions : Est-ce que la terre a des sensations ? Que sont-elles ? Comment existent-elles ? Mais il faut d'abord reprendre les difficultés posées : peut-il y avoir sensations sans organe des sens ? Les sensations se rapportent-elles à notre utilité, en admettant même qu'elle puissent avoir en plus quelque autre avantage ?

23 La sensation est la perception des sensibles par l'âme ou par l'animal, lorsque l'âme saisit les qualités qui appartiennent au corps et imprime en elle les formes de ces corps. Elle doit donc percevoir les choses ou bien à elle seule, ou bien avec autre chose. Mais comment le pourrait-elle à elle seule ? A elle seule, elle ne perçoit que ce qui est en elle, et elle n'est qu'une pensée ; ou, si elle connaît d'autres choses, il faut qu'elle soit d'abord entrée en leur possession, soit en leur devenant semblable, soit en s'unissant à un être qui

οὐκ ἴνες ἐκεῖ οὐδὲ σάρκες οὐδ' αἷμα οὐδὲ ὀγρόν· καίτοι ἡ γῆ ποικιλώτερον καὶ ἐκ πάντων τῶν σωμάτων. Εἰ δ' ὅτι δυσκίνητον, τοῦτο πρὸς τὸ μὴ κινεῖσθαι ἐκ τόπου λέγοι τις ἄν. Ἀλλὰ τὸ αἰσθάνεσθαι πῶς; Πῶς γὰρ καὶ τὰ ἄστρα; Οὐ γὰρ δὴ οὐδὲ σαρκῶν τὸ αἰσθάνεσθαι, οὐδ' ὅλως σῶμα δοτέον τῇ ψυχῇ, ἵνα αἰσθάνοιτο, ἀλλὰ τῷ σώματι δοτέον ψυχήν, ἵνα ᾖ καὶ σώζηται τὸ σῶμα· κριτικῇ δὲ οὔσῃ τῇ ψυχῇ ὑπάρχει βλεπούσῃ, εἰς σῶμα ἐκ τῶν τούτου παθημάτων τὴν κρίσιν ποιεῖσθαι. Τίνα οὖν παθήματα γῆς, καὶ τίνων αἱ κρίσεις; Ἐπεὶ καὶ τὰ φυτὰ καθ' ὅσον γῆς οὐκ αἰσθάνεται· τίνων οὖν αἱ αἰσθήσεις καὶ διὰ τίνων; Ἢ οὐ τολμητέον καὶ ἄνευ ὀργάνων γίνεσθαι αἰσθήσεις. Καὶ εἰς τίνα δὲ χρείαν τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτῇ; Οὐ γὰρ δὴ διὰ τὸ γινώσκειν· ἀρκεῖ γὰρ ἡ τοῦ φρονεῖν [ἴσως] γνῶσις, οἷς μὴ ἐκ τοῦ αἰσθάνεσθαι γίνεταί τις χρεία. Ἢ τοῦτο μὲν οὐκ ἄν τις συγχωρήσειεν. Ἔστι γὰρ καὶ παρὰ τὴν χρείαν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἴδησίς τις οὐκ ἄμουσος, οἷον ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων καὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς· αἱ γὰρ τούτων αἰσθήσεις καὶ παρ' αὐτῶν ἡδεῖαι. Τοῦτο μὲν οὖν σκεπτέον ὕστερον· νῦν δὲ πάλιν, εἰ αἱ αἰσθήσεις τῇ γῇ, καὶ ζῴων τίνων αἱ αἰσθήσεις, καὶ πῶς. Ἢ ἀναγκαῖον πρότερον ἀναλαβεῖν τὰ ἀπορηθέντα καὶ καθόλου λαβεῖν, εἰ ἄνευ ὀργάνων ἔστιν αἰσθάνεσθαι, καὶ εἰ πρὸς χρείαν αἱ αἰσθήσεις, κἂν εἰ ἄλλο τι παρὰ τὴν χρείαν γίγνοιτο.

23 Δεῖ δὴ θέσθαι ὡς τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν αἰσθητῶν ἐστι τῇ ψυχῇ ἢ τῷ ζῴῳ ἀντίληψις τὴν προσοῦσαν τοῖς σώμασι ποιότητα συνιείσης καὶ τὰ εἴδη αὐτῶν ἀποματτομένης. Ἢ τοίνυν μόνη ἐφ' ἑαυτῆς ἀντιλήψεται, ἢ μετ' ἄλλου. Μόνη

31 σώζηται Müller : σώζοιτο codd. σώζῃ A (cum οιτο sup. lin.) σώζοι Ciz. || 32 ἐκ Volkmann : καὶ || 34 ἔπει Müller : ἔπειτα codd. || 38 ἴσως γνῶσις, glossa recte a Muller deleta ; sed verbum γνῶσις alius vocabuli locum usurpavit || 43 αὐτῶν Volkmann : αὐτῶν.

23 2 τοῖς σώμασι : τοῦ σώματος Ciz. Vat.

leur est devenu semblable. Or une telle assimilation est impossible, si elle reste en elle-même; comment un point deviendrait-il semblable à une ligne? La ligne pensée elle-même ne saurait être conforme à la ligne sensible, pas plus que le feu ou l'homme dans la pensée au feu et à l'homme sensibles. Bien plus la nature qui produit l'homme est bien différente de l'homme qu'elle engendre, et, même si elle peut avoir l'intuition de l'homme sensible, elle se bornera, si elle est seule, à saisir son modèle intelligible; et l'homme sensible lui échappera, parce qu'elle n'a rien pour le saisir. En outre, un objet visible vu de loin par l'âme, envoie une forme jusque dans l'âme; cette forme à son début est bien indivisible par rapport à l'âme; mais elle s'achève à l'objet étendu, et l'âme voit la couleur et la forme réelles aussi grandes qu'elles sont. La perception suppose donc autre chose que l'objet extérieur et l'âme, sans quoi l'âme ne serait pas affectée; il faut donc un troisième terme pour subir l'action de l'objet, et recevoir sa forme. Ce troisième terme doit être affecté en même temps que l'objet et de la même manière que lui; il doit donc avoir même matière que lui; c'est lui qui est affecté; c'est l'âme qui connaît; et il doit être affecté de manière à conserver quelque chose de l'agent qui l'affecte, sans être identique à cet agent; sans être intermédiaire entre l'agent physique et l'âme, il doit éprouver une affection qui est comme une moyenne proportionnelle entre le sensible et l'intelligible; il rattache l'un à l'autre ces deux extrêmes; il reçoit la forme sensible et, en même temps, la fait connaître à l'âme; et il est apte à devenir semblable à l'une et à l'autre. Etant organe de la connaisance sensible, il ne doit être identique ni au sujet connaissant ni à l'objet connu; mais il est capable de devenir semblable et à l'objet extérieur, parce qu'il est affecté par lui, et au sujet interne, parce que l'affection qu'il éprouve devient une forme dans l'âme.

Pour parler sainement, il faut donc admettre que les sensations ont lieu par l'intermédiaire d'organes corporels; c'est la conséquence de la nature de l'âme, qui ne perçoit rien de sensible, quand elle est complètement extérieure au corps.

Cet organe doit être ou bien le corps tout entier, comme dans le toucher, ou bien une partie spécialement destinée à

μὲν οὖν καὶ ἐφ' ἑαυτῆς πῶς; Ἐφ' ἑαυτῆς γὰρ τῶν ἐν αὐτῇ καὶ μόνον νόησις· εἰ δὲ καὶ ἄλλων, δεῖ πρότερον καὶ ταῦτα ἐσχηκέναι ἢ τοι ὁμοιωθεῖσαν ἢ τῷ ὁμοιωθέντι συνοῦσαν. Ὁμοιωθῆναι μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῆς μένουσαν οὐχ οἷόν τε. Πῶς γὰρ ἂν ὁμοιωθείη σημεῖον γραμμῇ; Ἐπεὶ οὐδὲ ἡ νοητὴ τῇ αἰσθητῇ ἂν γραμμῇ ἐφαρμόσειεν, οὐδὲ τὸ νοητὸν πῦρ ἢ ἄνθρωπος τῷ αἰσθητῷ πυρὶ ἢ ἀνθρώπῳ. Ἐπεὶ οὐδ' ἡ φύσις ἡ ποιοῦσα τὸν ἄνθρωπον τῷ γενομένῳ ἀνθρώπῳ εἰς ταὐτόν, ἀλλὰ μόνη, κἂν οἷόν τε τῷ αἰσθητῷ ἐπιβάλλειν, τελευτήσει εἰς τὴν τοῦ νοητοῦ σύνεσιν, ἐκφυγόντος τοῦ αἰσθητοῦ αὐτὴν, οὐκ ἐχούσης ὅτῳ αὐτοῦ λάβοιτο. Ἐπεὶ καὶ τὸ ὁρατόν, ὅταν ψυχὴ πόρρωθεν ὁρᾷ, κἂν ὅτι μάλιστα εἶδος εἰς αὐτὴν ἥκῃ ἀρχόμενον τὸ πρὸς αὐτὴν οἷον ἀμερὲς ὄν, λήγει εἰς τὸ ὑποκείμενον χρῶμα καὶ σχῆμα ὅσον ἐστὶν ἐκεῖ δρώσης. Οὐ τοίνυν δεῖ μόνα ταῦτα εἶναι, τὸ ἔξω καὶ τὴν ψυχήν· ἐπεὶ οὐδ' ἂν πάθοι· ἀλλὰ δεῖ τὸ πεισόμενον τρίτον εἶναι, τοῦτο δέ ἐστι τὸ τὴν μορφὴν δεξόμενον. Συμπαθὲς ἄρα καὶ ὁμοιοπαθὲς δεῖ εἶναι καὶ ὕλης μιᾶς καὶ τὸ μὲν παθεῖν, τὸ δὲ γνῶναι, καὶ τοιοῦτον γενέσθαι τὸ πάθος, οἷον σώζειν μέν τι τοῦ πεποιηκότος, μὴ μέντοι ταὐτὸν εἶναι, ἀλλὰ ἅτε μεταξὺ τοῦ πεποιηκότος καὶ ψυχῆς ὂν τὸ πάθος ἔχειν μεταξὺ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κείμενον μέσον ἀνὰ λόγον, συνάπτον πως τὰ ἄκρα ἀλλήλοις, δεκτικὸν ἅμα καὶ ἀπαγγελτικὸν ὑπάρχον, ἐπιτήδειον ὁμοιωθῆναι ἑκατέρῳ. Ὄργανον γὰρ ὂν γνώσεώς τινος οὔτε ταὐτὸν δεῖ τῷ γινώσκοντι εἶναι οὔτε τῷ γνωσθησομένῳ, ἐπιτήδειον δὲ ἑκατέρῳ ὁμοιωθῆναι, τῷ μὲν ἔξω διὰ τοῦ παθεῖν, τῷ δὲ εἴσω διὰ τοῦ τὸ πάθος αὐτοῦ εἶδος γενέσθαι. Εἰ δὴ τοίνυν ὑγιὲς λέγομεν, δι' ὀργάνων δεῖ σωματικῶν τὰς αἰσθήσεις γίνεσθαι. Καὶ γὰρ τοῦτο ἀκόλουθον τῷ τὴν ψυχὴν πάντη

6 αὐτῇ : ἑαυτῇ Vind. H || 13 κἂν : κἂν εἰ E || 14 τὴν κοῦ deest in B Vat. Vind. A Marc A || 34 post γίνεσθαι secuntur in AEF Darm. Marc A verba καὶ ὅλως — ὅσον ἦν, quae in justo loco, 31, 28 usque ad 34, 2 repetuntur.

cette fonction, comme dans la vue. Voyez les instruments de fabrication humaine ; ils servent d'intermédiaire entre nous qui apprécions et les objets appréciés, et il nous font connaître les particularités de ces objets : voici par exemple une planche droite, et que l'âme perçoit droite ; la règle est un lien entre cette propriété de la planche et la perception qu'on en a ; elle est entre les deux, et sert à l'artisan à apprécier si la planche qu'il travaille est droite [1].

Faut-il maintenant que l'objet perçu soit en contact avec l'organe ? Un organe, éloigné de l'objet, peut-il percevoir grâce au milieu interposé, comme le corps sent la chaleur d'un feu éloigné de lui ? Ou bien y a-t-il perception sans la moindre modification du milieu interposé ? S'il y avait par exemple un espace vide entre l'organe de la vision et la couleur, la seule présence de cet organe donne-t-elle la faculté de voir ? Ce sont là d'autres questions [2]. Mais il reste clair que la sensation n'appartient qu'à une âme enfermée en un corps et qu'elle se fait par le corps.

24 Arrivons à la seconde question : les sens n'ont-ils d'autre fin que notre utilité ? Si l'âme toute seule n'a pas de sensations, et si elle sent quand elle est avec le corps, c'est donc en vue du corps qu'elle sent. D'ailleurs les sensations viennent du corps ; elles ont été données à l'âme à cause de son union avec le corps, ou bien comme une conséquence nécessaire de cette union ; car les affections du corps, quand elles augmentent d'intensité, se propagent jusqu'à l'âme ; ou plutôt les sens ont été fabriqués, pour nous préserver des agents, avant qu'ils aient une action assez intense pour être destructive ou encore avant qu'ils s'approchent de nous. S'il en est bien ainsi, les sens servent à notre utilité. S'ils servent à la connaissance, c'est chez un être ignorant, privé de science par son malheur, qui s'en sert pour se rappeler, parce qu'il a oublié ; ce n'est pas chez un être qui n'est pas sujet aux besoins ni à l'oubli.

S'il en est ainsi, nous pouvons examiner les questions relatives à la terre, aussi bien qu'aux astres, au ciel et au

1. Le κανών ou règle donne son nom à la partie de la philosophie qui traite du critère de la vérité, chez Épicure et chez les Académiciens (Cf. les *Canoniques* d'Antiochus, dans Sextus, *Math.*, VII, 201).

2. Qui sont reprises au traité V.

σώματος ἔξω γενομένην μηδενὸς ἀντιλαμβάνεσθαι αἰσθητοῦ. Τὸ δὲ ὄργανον δεῖ ἢ πᾶν τὸ σῶμα, ἢ μέρος τι πρὸς ἔργον τι ἀφωρισμένον εἶναι, οἷον ἐπὶ ἁφῆς καὶ ὄψεως. Καὶ τὰ τεχνητὰ δὲ τῶν ὀργάνων ἴδοι τις ἂν μεταξὺ τῶν κρινόντων καὶ τῶν κρινομένων γινόμενα καὶ ἀπαγγέλλοντα τῷ κρίνοντι τὴν τῶν ὑποκειμένων ἰδιότητα· ὁ γὰρ κανὼν τῷ εὐθεῖ τῷ ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ ἐν τῷ ξύλῳ συναψάμενος ἐν τῷ μεταξὺ τεθεὶς τὸ κρίνειν τῷ τεχνίτῃ τὸ τεχνητὸν ἔδωκεν. Εἰ δὲ συνάπτειν δεῖ τὸ κριθησόμενον τῷ ὀργάνῳ, ἢ καὶ διά τινος μεταξὺ διεστηκότος πόρρω τοῦ αἰσθητοῦ, οἷον εἰ πόρρω τὸ πῦρ τῆς σαρκός, ⟨ἢ καὶ⟩ τοῦ μεταξύ μηδὲν παθόντος, οἷον εἰ κενόν τι εἴη μεταξὺ ὄψεως καὶ χρώματος, δυνατὸν ὁρᾶν τοῦ ὀργάνου τῇ δυνάμει παρόντος, ἑτέρου λόγου. Ἀλλ' ὅτι ψυχῆς ἐν σώματι καὶ διὰ σώματος ἡ αἴσθησις, δῆλον.

24 Τὸ δὲ εἰ τῆς χρείας μόνον ἡ αἴσθησις, ὧδε σκεπτέον. Εἰ δὴ ψυχῇ μὲν μόνῃ οὐκ ἂν αἴσθησις γίγνοιτο, μετὰ δὲ σώματος αἱ αἰσθήσεις, διὰ σῶμα ἂν εἴη, ἐξ οὗπερ καὶ αἱ αἰσθήσεις, καὶ διὰ τὴν σώματος κοινωνίαν δοθεῖσα καὶ ἤτοι ἐξ ἀνάγκης ἐπακολουθούσης· ὅ τι γὰρ πάσχει τὸ σῶμα καὶ φθάνει τὸ πάθος μεῖζον ὂν μέχρι ψυχῆς· ἢ καὶ μεμηχάνηται, ὅπως καὶ πρὶν μεῖζον γενέσθαι τὸ ποιοῦν, ὥστε καὶ φθεῖραι, ἢ καὶ πρὶν πλησίον γενέσθαι φυλάξασθαι. Εἰ δὴ τοῦτο, πρὸς χρείαν ἂν εἶεν αἱ αἰσθήσεις. Καὶ γὰρ εἶ καὶ πρὸς γνῶσιν, τῷ μὴ ἐν γνώσει ὄντι ἀλλ' ἀμαθαίνοντι διὰ συμφοράν, καὶ ἵνα ἀναμνησθῇ διὰ λήθην, οὐ τῷ μήτε ἐν χρείᾳ μήτε ἐν λήθῃ.

Ἀλλ' εἰ τοῦτο, οὐ περὶ τῆς γῆς ἂν μόνον εἴη σκοπεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ περὶ ἄστρων ἁπάντων καὶ μάλιστα περὶ παντὸς

45 ἢ καὶ Kleist || 46 ἢ post παθόντος del. Kleist

24 5 ἐπακολουθούσης : ἐπακολουθοῦσα B || 7 ὅπως : ὥστε coniecerim || 8 φυλαξωμεθα post γενέσθαι inser. Müller || 9 γὰρ abest a C Vind. A Marc A || 11 οὐ τῷ Kirchhoff : οὕτω.

monde tout entier. Et d'abord au monde : d'après ce que nous disions, la sensation a lieu dans des êtres particuliers en relation avec d'autres êtres particuliers, qui sont affectés par des objets; comment y aurait-il une sensation dans l'être universel en relation avec lui-même, qui ne se fait subir aucune affection dans son rapport avec lui-même? Si l'organe de la sensation doit être différent de l'objet senti, et si l'univers est tout, il ne saurait y avoir en lui un organe sentant et un objet senti ; il faut donc lui donner un sens intime de lui-même, analogue à celui que nous avons de nous, mais il ne faut pas lui donner la sensation proprement dite, qui est toujours connaissance d'un être différent de soi ; voyez même les perceptions inhabituelles que nous avons des états internes de notre corps; elles sont toujours dues à ce qu'il y est venu quelque chose de l'extérieur.

— Mais, comme nous percevons non seulement les objets extérieurs, mais une partie de notre corps avec une autre partie, qu'est-ce qui empêche que l'univers se serve de la sphère des étoiles fixes pour voir les sphères des planètes, et de celles-ci pour voir la terre et les choses terrestres? Si ces êtres subissent des actions comme les autres êtres, ils peuvent avoir des sensations par ailleurs, et non seulement la vision peut appartenir à la sphère des fixes en elle-même, mais cette sphère peut être un œil qui fait connaître ce qu'il voit à l'âme de l'univers. Et, si cette sphère est impassible, pourquoi ne verra-t-elle pas comme voit un œil, puisqu'elle est lumineuse et animée? « Elle n'a pas besoin d'yeux, » dit Platon. Si c'est parce qu'il ne reste rien à voir en dehors d'elle, il y a du moins en elle des objets visibles et rien ne l'empêche de se voir elle-même ; si c'est parce que la vision lui est inutile, admettons que la vision ne soit pas en effet un élément primordial de sa constitution ; elle peut en être du moins une conséquence nécessaire ; car pourquoi un corps, transparent comme il est, n'aurait-il pas la vision?

25 — C'est qu'il ne suffit pas d'avoir des organes pour voir et en général pour sentir ; il faut encore que l'âme soit disposée à s'incliner vers les choses sensibles. Or l'âme de l'univers s'applique toujours aux intelligibles ; eût-elle le pouvoir de sentir, elle n'aurait pas de sensations, parce qu'elle est dans une région supérieure. Nous-mêmes, lorsque nous

τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοῦ κόσμου. Μέρεσι μὲν γὰρ πρὸς μέρη, οἷς καὶ τὸ παθεῖν ὑπάρχει, γένοιτο ἂν αἴσθησις κατὰ τὸν παρόντα λόγον, ὅλῳ δὲ πρὸς αὐτὸ τίς ἂν εἴη ἀπαθὴς ἔχοντι πανταχῇ ἑαυτοῦ πρὸς ἑαυτό; Καὶ γὰρ εἰ δεῖ τὸ μὲν ὄργανον τοῦ αἰσθανομένου εἶναι, ἕτερον δὲ παρὰ τὸ ὄργανον τὸ οὗ αἰσθάνεται ὑπάρχειν, τὸ δὲ πᾶν ὅλον ἐστίν, οὐκ ἂν εἴη αὐτῷ τὸ μὲν δι' οὗ, τὸ δὲ οὗ ἡ αἴσθησις· ἀλλὰ συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα, δοτέον, αἴσθησιν δὲ ἀεὶ ἑτέρου οὖσαν οὐ δοτέον. Ἐπεὶ καὶ ὅταν ἡμεῖς παρὰ τὸ καθεστὸς ἀεί τινος τῶν ἐν τῷ σώματι ἀντιλαμβανώμεθα, ἔξωθεν προσελθόντος ἀντιλαμβανόμεθα. Ἀλλ' ὥσπερ ἐφ' ἡμῶν οὐ μόνον τῶν ἔξωθεν ἡ ἀντίληψις, ἀλλὰ καὶ μέρει μέρους, τί κωλύει καὶ τὸ πᾶν τῇ ἁπλανεῖ τὴν πλανωμένην ὁρᾶν, καὶ ταύτῃ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ βλέπειν; Καὶ εἰ μὴ ἀπαθῆ ταῦτα τῶν ἄλλων παθῶν, καὶ ἄλλως αἰσθήσεις ἔχειν, καὶ τὴν ὅρασιν μὴ μόνον ὡς καθ' αὑτὴν τῆς ἁπλανοῦς εἶναι, ἀλλ' ὡς ὀφθαλμοῦ ἀπαγγέλλοντος τῇ τοῦ παντὸς ψυχῇ ἃ εἶδε; καὶ γὰρ εἰ τῶν ἄλλων ἀπαθής, διὰ τί ὡς ὄμμα οὐκ ὄψεται φωτοειδὲς ἔμψυχον ὄν; Ἀλλ' ὀμμάτων, φησίν, οὐκ ἐπεδεῖτο. Ἀλλ' εἰ ὅτι μηδὲν ἔξωθεν ὑπελέλειπτο ὁρατόν, ἀλλ' ἔνδον γε ἦν καὶ ἑαυτὸν οὐδὲν ὁρᾶν ἐκώλυσεν· εἰ δ' ὅτι μάτην ἂν ἦν αὐτὸν ὁρᾶν, ἔστω μὴ προηγουμένως μὲν οὕτως ἕνεκα τοῦ ὁρᾶν γεγονέναι, ἀκολουθεῖν δὲ τῷ οὕτως ἔχειν ἐξ ἀνάγκης. Διὰ τί ⟨δ'⟩ οὐκ ἂν εἴη τοιούτῳ ὄντι σώματι τὸ ὁρᾶν;

25 Ἢ οὐκ ἀρκεῖ εἶναι τὸ δι' οὗ, ἵνα ὁρᾷ καὶ ὅλως αἰσθάνηται, ἀλλὰ δεῖ τὴν ψυχὴν οὕτως ἔχειν, ὡς νεύειν πρὸς τὰ αἰσθητά. Τῇ δὲ ⟨τοῦ παντὸς⟩ ψυχῇ ὑπάρχει ἀεὶ πρὸς τοῖς νοητοῖς εἶναι, κἂν οἷόν τε ᾖ αὐτῇ αἰσθάνεσθαι,

18 ἑαυτό Kirchhoff: ἑαυτόν || 39 δ' ins. Kirchhoff: γὰρ fortasse || 40 διαφανεῖ post σώματι del. Kleist.

25 3 τοῦ παντὸς ins. Kleist.

avons l'attention fortement tendue sur des objets intelligibles, nous ne remarquons ni les sensations de la vue ni les autres; et, en général, l'attention à une chose nous empêche de voir les autres. D'autre part on veut que l'univers perçoive une de ces parties par une autre, comme s'il se regardait lui-même; mais ce regard sur soi-même est, même chez nous, une action inutile et vaine, à moins qu'elle n'ait un but particulier; et regarder une chose parce qu'elle est belle, c'est le propre d'un être imparfait et sujet à pâtir.

— L'odorat et le goût, dit-on, sont dus sans doute à des circonstances particulières et ils tiraillent l'âme en tous sens; mais la vue et l'ouïe peuvent appartenir par accident au soleil et aux astres. — Affirmation plausible, s'il est vrai qu'ils font attention à nous; mais, s'ils font attention à nous, c'est qu'ils ont de la mémoire : il serait étrange qu'ils n'eussent pas souvenir de leurs propres bienfaits. Comment y a-t-il bienfait, s'il n'y a pas souvenir ?

26 — Les astres connaissent nos prières, parce qu'ils sont en quelque manière en contact et disposés selon des rapports déterminés de situation; et ils agissent sur nous par la même raison. Dans les arts magiques, toute opération est destinée à établir un contact avec des objets qui agissent par des influences émanées des astres avec qui ils sont en sympathie.

S'il en est ainsi, pourquoi ne pas accorder de sensations à la terre ? — Mais quelles sensations ? — Pourquoi pas d'abord le tact ? Elle sentirait une de ses parties par une autre ; elle sentirait par tout elle-même le feu et autres choses semblables; et ces sensations seraient transmises à la partie dirigeante de son âme; car, si elle a un corps malaisé à mouvoir, il n'est pas du moins complètement immobile[1]. Elle aura la sensation, sinon des détails, au moins des grands ensembles. — Mais pourquoi sentirait-elle ? — Parce qu'il est nécessaire, si elle a une âme, que ses parties les plus importantes ne lui échappent pas. En outre, rien n'empêche qu'elle ait des sensations, pour disposer convenablement les choses humaines dans la mesure où ces choses se rapportent à elle. — Mais cette bonne disposition peut être un effet de la

1. Il est déjà indiqué au chapitre XXII, l. 26 sq. que l'immobilité de la terre n'est qu'une immobilité locale.

οὐκ ἂν εἴη τοῦτο τῷ πρὸς κρείττοσιν εἶναι, ὁπότε καὶ ἡμᾶς σφόδρα πρὸς τοῖς νοητοῖς ὄντας, ὅτε ἐσμέν, λανθάνουσι καὶ ὄψεις καὶ αἰσθήσεις ἄλλαι, κἂν πρὸς ἑτέρῳ δὲ ὅλως, τὰ ἕτερα λανθάνει. Ἐπεὶ καὶ τὸ μέρει τινὶ μέρους ἀντιλαμβάνεσθαι θέλειν, οἷον ἑαυτὸν εἰ καταβλέποι, περίεργον καὶ ἐφ' ἡμῶν, καὶ εἰ μὴ ἕνεκά τινος, μάτην· ἄλλου τε ὄψιν ὡς καλοῦ ὁρᾶν, πεπονθότος καὶ ἐνδεοῦς. Ὀσφραίνεσθαι δὲ καὶ γεύεσθαι χυμῶν περιστάσεις ἄν τις καὶ περιελκυσμοὺς τῆς ψυχῆς θεῖτο, ἥλιον δὲ καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα κατὰ συμβεβηκὸς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν δέ. Εἰ δὲ δὴ καὶ ἐπιστρέφεσθαι δι' ἄμφω, οὐκ ἄλογος ἡ θέσις. Ἀλλ' εἰ ἐπιστρέφοιτο, καὶ μνημονεύσει· ἢ ἄτοπον ὧν εὐεργετεῖ μὴ μνημονεύειν. Πῶς οὖν εὐεργετεῖ, εἰ μὴ μνημονεύσει;

26 Γίνονται δὲ εὐχῶν γνώσεις κατὰ οἷον σύναψιν καὶ κατὰ τοιάνδε σχέσιν ἐναρμοζομένων, καὶ αἱ ποιήσεις οὕτως· καὶ ἐν ταῖς μάγων τέχναις εἰς τὸ συναφὲς πᾶν· ταῦτα δὲ δυνάμεσιν ἑπομέναις συμπαθῶς.

Εἰ δὲ τοῦτο, διὰ τί οὐ καὶ τὴν γῆν αἰσθάνεσθαι δώσομεν; Ἀλλὰ ποίας αἰσθήσεις; Ἢ διὰ τί οὐ πρῶτον ἀφὴν καὶ μέρει μέρους ἀναπεμπομένης ἐπὶ τὸ ἡγούμενον τῆς αἰσθήσεως καὶ τῷ ὅλῳ πυρὸς καὶ τῶν ἄλλων; Καὶ γὰρ εἰ τὸ σῶμα δυσκίνητον, οὔτι γε ἀκίνητον. Ἀλλ' ἔσονται αἱ αἰσθήσεις οὐ τῶν μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγάλων. Ἀλλὰ διὰ τί; Ἢ ὅτι ἀνάγκη ψυχῆς ἐνούσης τὰς κινήσεις τὰς μεγίστας μὴ λανθάνειν. Κωλύει δ' οὐδὲν καὶ διὰ τοῦτο τὸ αἰσθάνεσθαι γίνεσθαι, ἵνα εὖ τίθοιτο τά πρὸς ἀνθρώπους, ὅσον εἰς αὐτὴν τὰ ἀνθρώπων ἀνάκειται· εὖ τίθοιτο δὲ οἷον

6 ἡμᾶς — ὄντας Kirchhoff : ἡμῖν — οὖσιν codd. || ὅτε ἐσμέν del. Müller || 12 καὶ ἀκούειν post δὲ del. Kleist || 14 δέ : δεῖ fortasse || 17 μὴ om. E || 17 οὖν : γὰρ Müller || 18 μνημονεύσει Volkmann : μνημονεύει.

26 1 γίνονται usque ad συμπαθῶς rei. Müller *Rh. Mus.* 1915, p. 47 || 3 εἰς seclus. Kleist Seidel.

sympathie universelle. Si elle entend nos prières et les exauce, c'est d'une manière bien différente de la nôtre ; elle peut avoir d'autres sensations, qu'elle soit affectée par elle-même ou par d'autres choses; par exemple, elle peut percevoir les odeurs et les goûts pour pourvoir aux besoins des animaux et pour conserver la structure de leurs corps. Il ne faut pas exiger pour elle des organes semblables aux nôtres; tous les animaux n'ont d'ailleurs pas d'organes identiques; certains n'ont pas d'oreilles et perçoivent tout de même des bruits. — Et la vision ? N'exige-t-elle pas la lumière? Comment donc voit-elle ? Car on ne peut réclamer des yeux pour elle. — On lui reconnaît la puissance végétative ; on admet que cette puissance est en un esprit, et que c'est là une disposition primitive ; puisqu'elle a un esprit, pourquoi ne pas croire qu'il est transparent ; puisque c'est un esprit, il est transparent ; et, puisqu'il est illuminé par la sphère céleste, il est transparent en acte. Il n'est donc ni absurde ni impossible que l'âme de la terre ait la sensation de la vue. Il faut penser aussi qu'elle n'est pas l'âme d'un corps sans valeur ; la terre est même une divinité. De toute manière, elle doit avoir une âme éternellement bonne.

27 — Donc la terre donne-t-elle aux plantes la puissance d'engendrer ou celle de croître, ou bien cette puissance est-elle en elle, et celle des plantes n'est-elle qu'une trace de la sienne [1] ? — Même en ce cas les plantes seraient animées comme la chair d'un animal ; et elles recueilleraient la puissance fécondante qu'elles possèdent en elles. Cette puissance qui est dans la terre donne aux plantes ce qu'elles ont de meilleur, ce qui les distingue d'un arbre coupé qui n'est plus une plante, mais un morceau de bois.

— Mais qu'est-ce que l'âme de la terre donne à son propre corps ? — Un morceau de terre, arraché du sol, n'est plus le même que lorsqu'il y tenait ; on voit bien que les pierres grandissent tant qu'elles sont attachées au sol et cessent de croître, dès qu'on les sépare en les arrachant [2]. Tout fragment de la terre a une trace de la puissance végétative ; en lui circule la puissance végétative générique, non pas une

1. C'est la reprise de la question posée au chapitre XXII.
2. Il s'agit des métaux, produits de la terre.

συμπαθῶς· καὶ ἀκούειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπινεύειν εὐχαῖς οὐχ ὃν ἡμεῖς τρόπον. Καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι παθητὴν εἶναι πρὸς αὐτὴν καὶ τἆλλα, οἷον ὀσμῶν πέρι καὶ τῶν γευστῶν, ὅσα ὀσφραντὰ κατὰ τὰς τῶν χυλῶν ὀσμάς πρὸς ζῴων πρόνοιαν καὶ κατασκευὴν καὶ ἐπισκευὴν τοῦ σωματικοῦ αὐτοῖς. Καὶ οὐκ ἀπαιτητέον ἃ ἐφ' ἡμῶν ὄργανα· οὐδὲ γὰρ πᾶσι ζῴοις ταὐτά· οἷον ὦτα οὐ πᾶσι, καὶ οἷς μή ἐστιν, ἀντίληψίς ἐστι ψόφων. Περὶ δὲ ὄψεως, εἰ φωτὸς δεῖ, πῶς; Οὐ γὰρ δὴ ἀπαιτητέον ὄμματα. Εἰ οὖν τοῦ φυτικοῦ συγχωρουμένου ἦν συγχωρεῖν ἐν πνεύματι ὄντος τοῦ φυτικοῦ πρώτως οὕτως ἔχειν, ὄντος πνεύματος τί χρὴ ἀπιστεῖν καὶ διαφανὲς εἶναι; Μᾶλλον δ' εἴπερ πνεῦμα, καὶ διαφανὲς καὶ ἐλλαμπόμενον παρὰ τοῦ κύκλου ἐνεργείᾳ διαφανές· ὥστε οὐδὲν ἄτοπον οὐδ' ἀδύνατον ὁρᾶν τὴν ἐν τῇ γῇ ψυχήν. Καὶ δεῖ καὶ νοεῖν ψυχὴν οὐ φαύλου σώματος εἶναι, ὥστε καὶ θεὸν εἶναι· πάντως γὰρ καὶ ἀγαθὴν δεῖ ἀεὶ τὴν ψυχὴν εἶναι.

27 Εἰ οὖν τοῖς φυτοῖς δίδωσιν τὴν γεννητικὴν ἢ αὐτὴν τὴν αὐξητικήν, ἢ ἐν αὐτῇ μὲν ἡ γεννητική, ταύτης δὲ ἴχνος ἡ ἐν τοῖς φυτοῖς, καὶ οὕτως ἂν εἴη ὡς ἡ σὰρξ ἔμψυχος ἤδη καὶ ἐκομίσατο, εἰ ἔχει καὶ τὴν γεννητικὴν ἐν αὐτοῖς τὰ φυτά. Ἐνοῦσα δὲ δίδωσι τῷ σώματι τοῦ φυτοῦ ὅπερ βέλτιον, ᾧ διαφέρει τοῦ κοπέντος καὶ οὐκέτι φυτοῦ, ἀλλὰ μόνον ξύλου. Ἀλλ' αὐτῷ γε τῷ σώματι τῆς γῆς τί δίδωσιν ἡ ψυχή; Οὐ ταὐτὸν δεῖ νομίζειν σῶμα εἶναι γήινον ἀποτμηθέν τε τῆς γῆς καὶ μένον συνεχές, οἷα λίθοι δεικνύουσιν αὐξόμενοι μέν, ἕως εἰσὶ συνηρτημένοι, μένοντες δὲ ὅσον ἐτμήθησαν ἀφῃρημένοι. Ἕκαστον μὲν οὖν μέρος ἴχνος ἔχειν δεῖ νομίζειν, ἐπιθεῖν δὲ ἐπὶ τούτῳ

17 πρὸς αὐτὴν καὶ τἆλλα del. Seidel || 18 ἄλλοις ἢ post γευστῶν del. Kirchhoff || 20 αὐτοῖς : αὐτῆς || 24 ἢ ante ἐν del. Kirchhoff.

27 1 ἢ αὐτὴν τὴν αὐξητικὴν : ἢ αὐτὴν τὴν γεννητικὴν EF in marg. || 4 ἔμψυχος : ἔμψυχον Ciz. || 5 δὲ : δὴ Vat. || 8 σῶμα : τὸ σῶμα AE || 9 τε : δὲ EF || 12 ἐπιθεῖν : ἐπελθεῖν Vat.

puissance attachée à telle ou telle partie, mais celle de la terre tout entière. Quant à sa faculté de sentir, elle n'est plus mélangée au corps, mais véhiculée par lui ; il en est enfin ainsi du reste de son âme, de son intelligence, que les hommes, grâce à un oracle divin et inspiré, nous révèlent sous le nom d'Hestia et de Déméter.

28 Assez sur ce sujet. Il nous faut maintenant revenir et nous poser, à propos de la partie irascible de l'âme, la même question qu'à propos des passions. Le désir, disions-nous, ainsi que les plaisirs et les peines (je veux dire non pas les perceptions qu'on en a, mais les impressions elles-mêmes), a son principe en un certain état d'un corps vivifié par une âme ; le principe de la colère ou même la colère tient-elle aussi à une certaine disposition du corps ou d'une partie du corps, comme le cœur ou la bile d'un corps qui n'est point inerte ? Si c'est autre chose que la faculté de la colère qui donne à ces organes une trace de l'âme, la colère n'est-elle alors que cette seule disposition des organes, et non pas le produit d'une faculté, telle que la faculté irascible ou la faculté de sentir ? Dans le cas des passions, la puissance végétative qui réside dans le corps tout entier, donne sa trace à tout le corps, si bien que la souffrance, le plaisir et le principe du désir de se rassasier sont en tout le corps à la fois. L'on n'a pas parlé du désir sexuel ; mais admettons qu'il ait son siège dans les organes destinés à le satisfaire ; admettons aussi que la région du foie contienne le principe du désir ; c'est que la puissance végétative, qui communique une trace de l'âme à tout le corps aussi bien qu'au foie, a pourtant en cet organe sa plus grande action ; et dire que le désir est dans le foie, c'est dire que là est le point de départ de son action[1]. Quant à la colère, qu'est-elle ? quelle partie de l'âme est-elle ? Est-ce d'elle que vient la trace qui est dans le cœur ? Est-ce une chose différente qui donne l'impulsion aux deux, au cœur et à la bile ? Est-ce non pas une trace de la colère, mais la colère elle-même, qui est dans le cœur ? D'abord qu'est-ce que la colère ? Nous nous irritons non seulement de ce que subit notre per-

1. Plotin, sans vouloir donner tort à Platon qui localise le désir en un organe limité, interprète sa doctrine de manière à pouvoir rendre compte de l'agitation du corps tout entier dans la passion

τὸ πᾶν φυτικόν, δ οὐκέτι τοῦδε ἐστὶν ἢ τοῦδε. ἀλλὰ τῆς ὅλης· εἶτα τὴν τοῦ αἰσθητικοῦ φύσιν οὐκέτι τῷ σώματι συμπεφυρμένην, ἐποχουμέ.ην δέ· εἶτα τὴν ἄλλην ψυχὴν καὶ νοῦν, ἣν δὴ Ἑστίαν καὶ Δήμητρα ἐπονομάζουσιν ἄνθρωποι θείᾳ φήμῃ καὶ φύσει ἀπομαντευόμενοι τὰ τοιαῦτα χρώμενοι.

28 Καὶ ταῦτα μὲν ταύτῃ. Ἐπανιτέον δὲ πάλιν καὶ περὶ τοῦ θυμοειδοῦς ζητητέον, εἰ, ὥσπερ τῶν ἐπιθυμιῶν τὴν ἀρχὴν καὶ ἀλγηδόνας καὶ ἡδονὰς — τὰ πάθη, οὐ τὰς αἰσθήσεις — ἐν τῷ οὕτως ἔχοντι σώματι ἐτίθεμεν τῷ οἷον ζῳωθέντι, οὕτω καὶ τοῦ θυμοῦ τὴν ἀρχήν. ἢ καὶ πάντα τὸν θυμὸν τοῦ οὕτως ἔχοντος σώματος θησόμεθα ἢ μέρους τινὸς σώματος, οἷον καρδίας οὕτως ἐχούσης ἢ χολῆς οὐ νεκροῦ σώματος· καὶ εἰ ἄλλου ὄντος τοῦ διδόντος τὸ ἴχνος τὸ ψυχικόν, ἢ ἐνταῦθα ἔν τι τοῦτο ὁ θυμός, οὐκέτι παρὰ θυμικοῦ ἢ αἰσθητικοῦ. Ἐκεῖ μὲν οὖν καθ' ὅλον τὸ σῶμα τὸ φυτικὸν ὂν παντὶ ἐδίδου τῷ σώματι τὸ ἴχνος, καὶ τὸ ἀλγεῖν ἦν ἐν παντί, καὶ τὸ ἥδεσθαι, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ἐπιθυμίας ἐν παντὶ τοῦ πληροῦσθαι· ἡ δὲ τῶν ἀφροδισίων οὐκ εἴρητο, ἀλλ' ἔστω περὶ τὰ μόρια τῶν τοιούτων τελεστικά. Ἔστω δὲ ὁ περὶ τὸ ἧπαρ τόπος τῆς ἐπιθυμίας ἀρχή, ὅτι τὸ φυτικὸν ἐκεῖ ἐνεργεῖ μάλιστα, δ τὸ ἴχνος τὸ ψυχικὸν τῷ ἥπατι καὶ τῷ σώματι παρέχει· ἐκεῖ δέ, ὅτι ἐκεῖ ἄρχεται ἡ ἐνέργεια. Ἀλλὰ περὶ τοῦ θυμοῦ τί τε αὐτὸς καὶ τίς ψυχή, καὶ εἰ ἀπ' αὐτοῦ ἴχνος περὶ τὴν καρδίαν, ἢ ἄλλο τι τὴν κίνησιν εἰς συναμφότερον τελοῦν παρέχεται, ἢ ἐνταῦθα οὐκ ἴχνος, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ὀργίζεσθαι παρέχεται. Πρῶτον οὖν σκεπτέον, τί αὐτό. Ὅτι μὲν οὖν οὐχ ὑπὲρ ὧν ἂν πάσχῃ τὸ σῶμα μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ὧν ἂν καὶ ἕτερός τις τῶν προσηκόντων, καὶ ὅλως ὑπὲρ ὧν ἄν τις παρὰ τὸ

28 9 ἢ del. Müller ‖ 10 ἢ αἰσθητικοῦ deest in Ciz. ‖ καθ' ὅλον τὸ σῶμα : καθόλου τὸ σῶμα F τὸ σῶμα καθόλου E ‖ 17 τῷ ἥπατι καὶ del. Vitringa ‖ 18 τί τε : τί ποτε EF ‖ αὐτός Volkmann : αὐτό codd.

sonne, mais encore des mauvais traitements subis par
parents ou de tout acte contraire aux convenances. Il
donc, pour s'irriter, percevoir et connaître quelque chose[1].
ces considérations aussi, on dit que la colère ne provient
de la puissance végétative, mais qu'elle a son origine ailleu

Voyez pourtant que la prédisposition à la colère est
conséquence de l'organisation du corps; les gens qui on
bile et le sang bouillants sont enclins à la colère ; ceux qu
sont pas bilieux, comme on dit, les gens froids, sont m
portés à la colère; et la colère, chez les animaux, vient
tempérament et non d'un jugement sur le dommage q
ubissent: partant de là, l'on rapporterait encore une fo
colère au corps et au principe de l'organisme. Voyez en
les malades plus irritables que les gens bien portants,
gens à jeun plus que ceux qui ont pris de la nou
ture; cela ne veut-il pas dire que la colère est dans le co
vivant et qu'elle a son principe en lui? La bile et le s
animent, en quelque sorte, le corps pour produire les mo
ments de la colère ; dès que le corps organisé souffre, le s
et la bile s'émeuvent tout de suite. Mais alors survien
perception ; l'âme associe une image à l'état organique e
dispose à attaquer ce qui produit la souffrance. D'autre pa
colère peut venir d'en haut; l'âme, usant de réflexion, voit
injustice subie ; elle s'émeut d'une colère qui n'est plus d
le corps ; cette colère, destinée à combattre ce qui s'oppo
sa volonté, devient son alliée dans le combat. Il y a donc d
part, une excitation irréfléchie de colère qui attire la réfle
par l'intermédiaire de l'image ; d'autre part une colère
commence par la réflexion et s'achève par l'émotion corpo
qui y est liée naturellement. Ces deux genres de colère s
issus de la puissance végétative et génératrice qui construi
organisme capable de percevoir les états agréables et pénib
grâce à la bile amère qu'elle produit et à la trace de l'a
qu'il y a en cette bile, on ressent l'émotion d'irritation e
colère, et aussi grâce à l'effort qu'on fait pour maltraiter
vous maltraite et faire ressembler les autres à soi-même.
preuve que la colère est de même nature que l'autre trac

1. Cette conception purement spirituelle de la colère comme
naissance ou jugement est celle des Stoïciens qui la définissent
désir de se venger contre quelqu'un que l'on croit nous avoir fai
tort. » C'est contre elle que Plotin fait valoir l'influence du cor

προσῆκον ποιῇ, ὀργιζόμεθα, δῆλόν που· ὅθεν καὶ αἰσθήσεως
εἶ καὶ συνέσεώς τινος ἐν τῷ ὀργίζεσθαι. Διὸ καὶ εἰς
αὐτά τις ὁρῶν οὐκ ἐκ τοῦ φυτικοῦ ὥρμῆσθαι, ἀλλ' ἐξ
λλου ἂν ζητοῖ τὸν θυμὸν τὴν γένεσιν ἴσχειν. Ἀλλ' ὅταν
αῖς σωματικαῖς διαθέσεσιν ἔπηται τὸ τῆς ὀργῆς πρό-
ειρον, καὶ ὅταν οἱ μὲν ζέοντες αἵματι καὶ χολῇ ἕτοιμοι
ἰς τὸ ὀργίζεσθαι ὦσιν, ἀνειμένοι δὲ πρὸς ὀργὰς οἱ ἄχολοι
εγόμενοι καὶ κατεψυγμένοι, τά τε θηρία πρὸς τὰς κράσεις
λλ' οὐ πρὸς τὸ δοκηθὲν λυμήνασθαι τὰς ὀργὰς ἔχωσι, πρὸς
ὸ σωματικώτερον πάλιν αὖ καὶ πρὸς τὸ συνέχον τὴν τοῦ
ῴου σύστασιν τὰς ὀργὰς ἄν τις ἀνοίσειε. Καὶ ὅταν οἱ
ὗτοι νοσοῦντες μὲν ὀργιλώτεροι ἢ ὑγιαίνοντες, ἄγευστοι
ὲ σιτίων ἢ λαβόντες, σώματος τοιοῦδε μηνύουσι τὰς
ργὰς ἢ τὰς ἀρχὰς τῆς ὀργῆς εἶναι, καὶ τὴν χολὴν ἢ τὸ
ῖμα οἷον ψυχοῦντα παρέχεσθαι τὰς τοιάσδε κινήσεις,
στε παθόντος τοῦ τοιοῦδε σώματος εὐθέως κινεῖσθαι τὸ
ῖμα ἢ τὴν χολήν, αἰσθήσεως δὲ γενομένης τὴν φαντασίαν
οινώσασαν τὴν ψυχὴν τῇ τοιοῦδε σώματος διαθέσει ἤδη
ρὸς τὸ ποιοῦν τὴν ἀλγηδόνα ἴεσθαι, ἄνωθεν δὲ αὖ τὴν
υχὴν τὴν λογισμῷ χρωμένην φανέντος ἀδικήματος καὶ μὴ
ερὶ τὸ σῶμα ἔχουσαν ἕτοιμον τὸ ἐκείνως θυμούμενον ἅτε
εφυκὸς τῷ ἀποδειχθέντι ἐναντίῳ μάχεσθαι σύμμαχον
οῦτο ποιεῖσθαι καὶ εἶναι τὸ μὲν ἐγειρόμενον ἀλόγως καὶ
φέλκεσθαι τῇ φαντασίᾳ τὸν λόγον, τὸ δὲ ἀρχόμενον ἀπὸ
όγου καὶ λῆγον εἰς τὸ πεφυκὸς χολοῦσθαι, καὶ παρὰ τοῦ
υτικοῦ καὶ γεννητικοῦ ἄμφω γίνεσθαι κατασκευάζοντος
ὸ σῶμα οἷον ἀντιληπτικὸν ἡδέων καὶ λυπηρῶν, τῷ δὲ
εποιηκέναι χολῶδες καὶ πικρὸν καὶ ἐν τοιούτῳ ψυχῆς
χνος τῷ ἐν τοιούτῳ εἶναι τοιάδε κινεῖσθαι δυσχεραντικὰ
αὶ ὀργίλα καὶ τῷ κεκακῶσθαι πρῶτον αὐτὸ κακοῦν πως
ητεῖν καὶ τὰ ἄλλα καὶ οἷον ὁμοιοῦν ἑαυτῷ. Μαρτύριον δὲ
οῦ ὁμοούσιον εἶναι τοῦτο τῷ ἑτέρῳ ἴσχνει ψυχῆς τὸ τοὺς

28 ζητοῖ : εἴποι fortasse || 32 κράσεις ἀλλ' οὐ πρὸς conicio : κράσεις
ὐδένος ἄλλου ἀλλὰ πρὸς codd. || 56 τοῦτο Ciz. Darm. Vat. : τούτῳ.

l'âme [le désir], c'est que ceux qui recherchent moins les plaisirs du corps ou qui les méprisent tout à fait, sont moins portés à la colère ; leur impassibilité n'est pas due à la raison.

Et il ne faut pas s'étonner que les arbres n'aient pas la faculté de s'irriter, bien qu'ils possèdent la puissance végétative[1] : c'est qu'ils n'ont ni sang ni bile. Si ces humeurs interviennent seules et sans la sensation, il se produit seulement un bouillonnement et une sorte d'excitation ; dès que la perception intervient, nous dirigeons notre élan contre l'objet nuisible pour nous en défendre. — Mais l'on divise la partie irrationnelle de l'âme en désir et partie irascible : or si le désir est la puissance végétative, et si la partie irascible est une trace de cette puissance dans le sang et dans la bile ou dans tous les deux, l'on ne fait pas là une division correcte, parce que l'un des deux termes est antérieur à l'autre. — Mais il est possible que tous les deux soient postérieurs à un même terme, et que la division soit faite de deux dérivés d'un même terme ; car à vrai dire la division en désir et colère porte sur les tendances comme telles, et non pas sur l'être dont elles viennent. Cet être, pris en lui-même, n'est pas une tendance ; il complète peut-être la tendance en s'adjoignant à lui-même l'activité qui vient d'elle.

Il n'est pas absurde de dire que la trace de l'âme qui s'est changée en colère a son siège dans le cœur ; ce n'est pas l'âme qui est là, mais c'est le principe du sang du corps organisé.

29 — Puisque le corps ressemble à un objet échauffé et non à un objet éclairé, pourquoi ne garde-t-il rien de la vie, quand l'âme raisonnable est partie ? — Il en garde un peu ; mais ce peu se flétrit très vite, comme un objet se refroidit rapidement quand on l'éloigne du feu. La preuve, c'est que les cheveux poussent sur les cadavres, que les ongles grandissent, et que des animaux coupés en tronçons continuent à se mouvoir. Voilà ce qui reste peut-être encore dans le cadavre. Mais même si [l'âme végétative] s'en allait avec [l'âme raisonnable], ce ne serait pas une preuve qu'elle ne sont point différentes. Quand le soleil disparaît, non seulement la lumière qui l'accompagne et qui lui est liée disparaît avec lui, mais

1. La puissance végétative est selon le *Timée* du même ordre que la faculté de désirer.

ἧττον τῶν σωματικῶν ἡδέων ἐφιεμένους καὶ ὅλως σώματος καταφρονοῦντας ἧττον κινεῖσθαι πρὸς τὰς ὀργὰς καὶ ἀλόγῳ ἀπάθεια. Τὸ δὲ τὰ δένδρα μὴ ἔχειν θυμὸν καίπερ τὸ φυτικὸν ἔχοντα οὐ δεῖ θαυμάζειν· ἐπεὶ οὐδ' αἵματος οὐδὲ χολῆς αὐτοῖς μέτεστιν. Ἐγγενομένων μὲν γὰρ τούτων ἄνευ αἰσθήσεως ζέσις ἂν ἐγένετο μόνον καὶ οἷον ἀγανάκτησις, αἰσθήσεως δὲ ἐγγενομένης καὶ πρὸς τὸ ἀδικοῦν ἂν ἤδη, ὥστε καὶ ἀμύνεσθαι, ὁρμή. Ἀλλ' εἰ τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς διαιροῖτο εἰς τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ⟨τὸ⟩ θυμοειδὲς καὶ τὸ μὲν εἴη τὸ φυτικόν, τό δὲ θυμοειδὲς ἐξ αὐτοῦ ἴχνος περὶ οἶμα ἢ χολὴν ἢ τὸ συναμφότερον, οὐκ ἂν ὀρθὴ ἡ ἀντιδιαίρεσις γίγνοιτο, τοῦ μὲν προτέρου, τοῦ δὲ ὑστέρου ὄντος. Ἢ οὐδὲν κωλύει ἄμφω ὕστερα καὶ τῶν ἐπιγενομένων ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὴν διαίρεσιν εἶναι· ὀρεκτικῶν γὰρ ἡ διαίρεσις, ᾗ ὀρεκτικά, οὐ τῆς οὐσίας. ὅθεν ἐλήλυθεν. Ἐκείνη δὲ ἡ οὐσία καθ' αὑτὴν οὐκ ὄρεξις, ἀλλ' ἴσως τελειοῦσα τὴν ὄρεξιν συνάψασα αὐτῇ τὴν παρ' αὐτῆς ἐνέργειαν. Καὶ τὸ ἐκπεσὸν δὲ εἰς θυμὸν ἴχνος περὶ τὴν καρδίαν λέγειν οὐκ ἄτοπον· οὐ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐνταῦθα, ἀλλὰ τὴν τοῦ αἵματος ἀρχὴν τοῦ τοιοῦδε ἐνταῦθα λεγέσθω εἶναι.

29 Πῶς οὖν, εἴπερ τῷ θερμανθέντι τὸ σῶμα ἔοικεν ἀλλ' οὐ τῷ φωτισθέντι, ἐξελθούσης τῆς ἄλλης ψυχῆς οὐδὲν ἔτι ζωτικὸν ἔχει; Ἢ ἔχει ἐπ' ὀλίγον, ἀπομαραίνεται δὲ θᾶττον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν θερμανθέντων ἀποστάντων τοῦ πυρός. Μαρτυροῦσι δὲ καὶ τρίχες φυόμεναι ἐπὶ τῶν νεκρῶν σωμάτων καὶ ὄνυχες αὐξόμενοι καὶ ζῷα διαιρούμενα ἐπὶ πολὺ κινούμενα· τοῦτο γὰρ τὸ ἔτι ἐγκείμενον ἴσως. Καὶ εἰ συναπέρχεται δὲ τῇ ἄλλῃ ψυχῇ, οὐ τεκμήριον τοῦτο τοῦ μὴ ἕτερον εἶναι. Καὶ γὰρ ἀπελθόντος ἡλίου οὐ μόνον

58 ἀλόγῳ ἀπάθεια conicio : ἀλόγῳ ἀπαθείας codd. ἀλογοπαθείας (quod esset ἄπαξ λεγόμενον) Kirchhoff ἀλόγῳ ἀπαθία Vat. || 65 τὸ Volkmann.

la lumière qui vient de lui aux objets éclairés indirectement et qui n'est pas la sienne, s'en va également.

— Est-ce qu'elle s'en va avec lui, ou bien est-ce qu'elle est détruite ? — On doit poser la question aussi bien à propos de cette lumière, qu'à propos de la vie qui est, selon nous, la propriété d'un corps vivant. Il est clair que rien ne reste de la lumière dans les corps éclairés ; ce que l'on demande, c'est si elle retourne à sa source, ou si elle est simplement anéantie. Comment serait-elle anéantie, si elle était auparavant quelque chose de bien réel ? Mais qu'était sa réalité ? Car ce qu'on appelle la couleur appartient bien aux corps mêmes d'où la lumière émane ; pourtant lorsque ces corps sont périssables et qu'ils changent d'état, leur couleur est anéantie ; et personne ne demande où est la couleur du feu, lorsque ce feu a été détruit, pas plus que l'on ne demande où est la forme d'un corps disparu. — Pourtant, la forme est une certaine manière d'être, comme l'état de la main ouverte ou fermée ; la couleur, elle, ressemble plutôt à la douceur. Or qui empêche que le corps doux ou le corps odorant périssent, sans que la douceur et l'odeur périssent aussi ? Elles peuvent aller en un autre corps, et rester imperceptibles parce que les corps qui les ont reçues sont tels que les qualités qu'ils possèdent n'impressionnent pas nos sens. De la même manière, la lumière pourrait subsister après la destruction des corps d'où elle émanait, sans que subsiste la résistance qui vient de l'union de toutes ses qualités (A moins que l'on ne dise [avec Démocrite] que la couleur que l'on voit existe par convention, et qu'il n'existe dans les objets rien de pareil aux qualités). — Admettre cette opinion, c'est rendre les qualités indestructibles ; et dire qu'elle ne naissent pas quand les corps se constituent, c'est dire que les couleurs d'un animal ne sont pas le produit de ses raisons séminales, comme dans les oiseaux au plumage varié ; c'est dire qu'elles existent déjà et sont simplement réunies, ou que, si elles sont produites, c'est en utilisant celles qui existent dans l'air, qui en est plein, sans que pourtant elles soient, dans l'air, telles qu'elles nous apparaissent dans les corps.

Mais laissons la difficulté ainsi présentée et revenons. Si, tant que les corps subsistent, la lumière leur reste attachée et ne leur est pas retranchée, qui empêche que la lumière suive le corps lumineux dans tous ses mouvements, aussi

τὸ ἐφεξῆς φῶς καὶ κατ' αὐτὸν καὶ ἐξηρτημένον ἀπέρχεται, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀπὸ τούτου εἰς τὸ ἔξω τούτου δρώμενον ἐν τοῖς παρακειμένοις ἕτερον ὂν ἐκείνου συναπέρχεται. Ἆρ' οὖν καὶ συναπέρχεται, ἢ φθείρεται; Τοῦτο δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ φωτὸς τοῦ τοιούτου ζητητέον, καὶ ἐπὶ τῆς ζωῆς τῆς ἐν τῷ σώματι, ἣν δή φαμεν οἰκείαν τοῦ σώματος εἶναι. Ὅτι μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν τοῦ φωτὸς λειπόμενον ἐν τοῖς πεφωτισμένοις, δῆλον· ἀλλ' εἰ μεταπίπτει εἰς τὸ πεποιηκὸς ἢ οὐκ ἔστιν ἁπλῶς, ζητεῖ ὁ λόγος. Πῶς οὖν οὐκ ἔστιν ἁπλῶς ὄν γέ τι πρότερον; Ἀλλὰ τί ἦν ὅλως; Ὅτι μὲν αὐτῶν τῶν σωμάτων, ἀφ' ὧν τὸ φῶς, ἡ λεγομένη χρόα, καί, ὅταν φθαρτὰ ᾖ τὰ σώματα, μεταβαλλόντων οὐκ ἔστι, καὶ οὐδεὶς ζητεῖ, ὅπου τὸ χρῶμα τοῦ πυρὸς φθαρέντος, ὥσπερ οὐδ' ὅπου τὸ σχῆμα. Ἢ τὸ μὲν σχῆμα σχέσις τις, ὥσπερ συστολὴ τῆς χειρὸς καὶ ἔκτασις, χρῶμα δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὥσπερ γλυκύτης. Τί γὰρ κωλύει φθαρέντος τοῦ σώματος τοῦ γλυκέος τὴν γλυκύτητα μὴ ἀπολωλέναι καὶ τοῦ εὐώδους τὴν εὐωδίαν, ἐν ἄλλῳ δὲ σώματι γίνεσθαι, οὐκ αἰσθητὰ δὲ εἶναι διὰ τὸ μὴ τοιαῦτα εἶναι τὰ σώματα τὰ μετειληφότα, ὥστε ἀντερείδειν τὰς ἐπ' αὐτῶν, γενομένας ποιότητας τῇ αἰσθήσει; Οὕτως οὖν καὶ τὸ φῶς τῶν φθαρέντων σωμάτων μένειν, τὴν δὲ ἀντιτυπίαν τὸ ἐκ πάντων οὖσαν μὴ μένειν; Εἰ μή τις λέγοι νόμῳ ὁρᾶν, καὶ τὰς λεγομένας ποιότητας μὴ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις εἶναι. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἀφθάρτους ποιήσομεν καὶ οὐ γινομένας ἐν ταῖς τῶν σωμάτων συστάσεσι τὰς ποιότητας, καὶ οὐδὲ τοὺς λόγους τοὺς ἐν τοῖς σπέρμασι ποιεῖν τὰς χρόας, οἷον καὶ ἐπὶ τῶν ποικίλων ὀρνίθων, ἀλλ' οὔσας συνάγειν ἢ ποιεῖν μέν, προσχρῆσθαι δὲ καὶ ταῖς ἐν τῷ ἀέρι πλήρει ὄντι τῶν τοιούτων· καὶ γὰρ καὶ εἶναι ἐν τῷ ἀέρι οὐ τοιαῦτα, οἷα, ὅταν γένηται, ἐν τοῖς σώμασι φαίνεται.

29 13 καὶ post οὖν omisit Volkmann || 24 καὶ omis. Vind. A || ἡ ante ἔκτασις del. Volkmann || 29 ἐπ' : ἀπ' B || 32 εἰ μή τις usque ad εἶναι rej. Müller *Rhein. Mus.* 1915, p. 56.

bien celle qui lui est contiguë, que la lumière réverbérée qui se trouve liée à la première ? Et cela reste possible, bien qu'on ne la voie pas s'en aller, pas plus qu'on ne la voit arriver. Et dans l'âme ? Est-ce que les puissances secondaires suivent les primitives, et d'une manière générale, est-ce que le postérieur suit l'antérieur ? Ou bien chaque puissance peut-elle subsister pour elle-même, privée de tout lien avec celles qui sont avant elles ? Ou bien aucune partie de l'âme ne peut-elle être détachée ? Toutes forment-elles une âme à la fois une et multiple et en quel sens ? Nous traiterons ces questions ailleurs [1]. Mais que devient, à la mort, cette trace de l'âme qui est devenue la propriété du corps ? Est-elle âme ? Alors elle suivra le sort de l'âme, puisqu'elle n'en peut être retranchée. Est-elle la vie du corps ? La question se pose alors comme elle se posait tout à l'heure pour l'image de la lumière. Il faut se demander aussi si la vie peut exister sans l'âme ou si elle n'existe que par l'approche de l'âme et son action sur le corps.

30 Nous avons établi que la mémoire est inutile aux astres ; d'autre part nous leur avons donné des sens, ceux de l'ouïe et de la vue, nous avons dit qu'ils écoutaient les prières que nous adressons au soleil et que d'autres hommes adressent aux astres. L'on croit fermement que bien des choses s'accomplissent par eux et grâce à eux, et qu'ils sont assez accommodants pour nous assister non seulement dans nos actes justes, mais dans nos entreprises injustes. Voilà des questions qui surgissent et qu'il faut examiner : on connaît bien les nombreuses difficultés soulevées par ceux qui supportent mal qu'on fasse des dieux les auxiliaires ou les auteurs d'actions indécentes, et surtout qu'on leur fasse prêter assistance à nos amours et à nos déréglements ; c'est pourquoi nous examinons ces questions, mais c'est surtout pour résoudre le problème posé au début, celui de la mémoire des dieux.

1. Aucune de ces questions ni de celles qui suivent n'est résolue ici. Plotin semble penser à l'ordre hiérarchique des puissances de l'âme, puissance végétative ou nature, puissance sensitive, pensée ; Plotin se demande jusqu'à quel point est vraie la thèse d'Aristote, qui pense que les puissances d'après (ou secondaires) ont leur condition dans l'existence des puissances d'avant (qu'il appelle primitives).

Ἀλλ' αὕτη μὲν ἔστω ἡ ἀπορία ἐνθαδὶ κειμένη· μενόντων δὲ τῶν σωμάτων εἰ συνήρτηται καὶ οὐκ ἀποτέτμηται, τί κωλύει τὸ φῶς μετακινουμένου τοῦ σώματος συμμετακινεῖσθαι τό τε προσεχὲς καὶ εἴ τι τῷ προσεχεῖ συνήρτηται, κἂν μὴ ὁρᾶται ἀπιόν, ὥσπερ οὐδὲ προσιὸν φαίνεται; Ἀλλ' ἐπὶ τῆς ψυχῆς εἰ συνέπεται τὰ δεύτερα τοῖς προτέροις καὶ τὰ ἑξῆς ἀεὶ τοῖς πρὸ αὐτῶν, ἢ ἐφ' ἑαυτῶν ἕκαστα καὶ ἐστερημένα τῶν πρὸ αὐτῶν καὶ δυνάμενα ἐφ' ἑαυτῶν μένειν, ἢ ὅλως οὐδὲν ἀποτέτμηται τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ πᾶσαι μία καὶ πολλαί, καὶ ὅστις ὁ τρόπος — ἐν ἄλλοις. Ἀλλὰ τί τὸ ἤδη σώματος γενόμενον ἴχνος τῆς ψυχῆς ὄν; Ἢ εἰ μὲν ψυχή, συνέψεται, εἴπερ μὴ ἀποτέτμηται, τῷ ψυχῆς λόγῳ· εἰ δὲ οἷον ζωὴ τοῦ σώματος, ὁ αὐτὸς λόγος ἐκεῖ, ὃς περὶ φωτὸς ἰνδάλματος ἠπορεῖτο, καὶ εἰ δυνατὸν ζωὴν ἄνευ ψυχῆς εἶναι, εἰ μὴ ἄρα τῷ παρακεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἐνεργοῦσαν εἰς ἄλλο, ταῦτα σκεπτέον.

30 Νῦν δ' ἐπειδὴ μνήμας μὲν ἐν τοῖς ἄστροις περιττὰς εἶναι ἐθέμεθα, αἰσθήσεις δὲ ἔδομεν καὶ ἀκούσεις πρὸς ταῖς ὁράσεσι καὶ εὐχῶν δὴ κλύοντας ἔφαμεν, ὃς πρὸς ἥλιον ποιούμεθα καὶ δὴ καὶ πρὸς ἄστρα ἄλλοι τινὲς ἄνθρωποι, καὶ πεπίστευται, ὡς δι' αὐτῶν αὐτοῖς πολλὰ καὶ τελεῖται καὶ δὴ καὶ οὕτω ῥᾴστα, ὡς μὴ μόνον πρὸς τὰ δίκαια τῶν ἔργων συλλήπτορας εἶναι, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ πολλὰ τῶν ἀδίκων, τούτων τε πέρι ⟨τῶν⟩ παραπεπτωκότων ζητητέον· ἔχει γὰρ καθ' ἑαυτὰ μεγίστας καὶ πολυθρυλήτους παρὰ τοῖς δυσχεραίνουσιν ἀπορίας, θεοὺς συνεργοὺς καὶ αἰτίους γίγνεσθαι ἀτόπων ἔργων, τῶν τε ἄλλων καὶ δὴ καὶ πρὸς ἔρωτας καὶ ἀκολάστους συλλήψεις· τούτων τε οὖν ἕνεκα καὶ μάλιστα περὶ οὗ ἐξ ἀρχῆς ὁ λόγος, τῆς μνήμης αὐτῶν. Δῆλον γὰρ ὅτι, εἰ εὐξαμένων ποιοῦσι καὶ οὐ παραχρῆμα

56 post σκεπτέον scribitur in codd : ἕως τούτου ἐν τοῖς Εὐστοχίου τὸ δεύτερον περὶ ψυχῆς καὶ ἤρχετο τὸ τρίτον.. Ἐν δὲ τοῖς Πορφυρίου συνάπτεται τὰ ἑξῆς τῷ δευτέρῳ de quo cf. Introduct.

Il est évident que, s'ils exaucent nos prières non pas immédiatement, mais plus tard et souvent après un long temps, ils possèdent le souvenir des prières des hommes ; mais tel est le cas, par exemple, pour les bienfaits que Déméter et Hestia accordent aux hommes (à moins qu'on ne dise que la terre seule procure aux hommes ces bienfaits). Il nous faut donc essayer de montrer deux choses : d'abord en quel sens nous mettrons dans les astres la fonction de la mémoire (et cette difficulté n'existe que pour nous, non pour l'opinion commune qui ne voit aucun empêchement à leur donner la mémoire) ; ensuite nous avons à examiner ces actions étranges qu'on leur attribue ; et c'est un devoir de la philosophie de présenter une défense contre les accusations portées contre les dieux qui sont au ciel. Cette accusation s'étend même à l'univers entier, si l'on doit croire ceux qui disent que le ciel peut être charmé par les artifices d'hommes audacieux[1]. Nous examinerons aussi ce que l'on dit des services rendus par les démons, à moins que cette dernière question ne trouve sa solution dans les précédentes.

31 Il faut saisir d'une vue générale toutes les actions et les passions qui se produisent en l'univers ; on les divise en naturelles et artificielles ; les naturelles se divisent ainsi : celles qui vont du tout aux parties, des parties au tout, et des parties aux parties ; celles qui sont produites par l'art sont d'abord celles qui débutent par l'art et se terminent à la fabrication d'un objet, ensuite celles qui usent des puissances de la nature pour produire ou pour influencer des actions naturelles.

Les actions naturelles qui vont du tout aux parties sont celles de l'univers, je dis par exemple les effets produits par le mouvement du monde sur lui-même et sur ses parties ; la révolution du ciel, en s'effectuant, détermine ses propres dispositions et celles des révolutions partielles ; il détermine

Il se pose en outre le problème que l'on appellera au XIIIe siècle celui de la pluralité des formes (une seule âme est-elle faite de la réunion de formes multiples ?).

1. Comp. les sorcières thessaliennes dans Lucain, *Pharsale* VI, surtout 443 :

> Impia tot populis, tot surdas gentibus aures
> Cœlicolum diræ convertunt carmina gentis.

δρῶσιν αὐτά, ἀλλ' εἰς ὕστερον καὶ πάνυ πολλάκις εἰς χρόνους, μνήμην ὧν εὔχονται ἄνθρωποι πρὸς αὐτούς ἔχουσιν. Ὁ δὲ πρόσθεν λόγος ὁ παρ' ἡμῶν λεγόμενος οὐκ ἐδίδου τοῦτο· ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας ἦν ἂν τοιοῦτον, οἷον Δήμητρος καὶ Ἑστίας· εἰ μή τις τῆς γῆς μένον τὸ εὖ ποιεῖν τὰ ἀνθρώπεια λέγοι. Ἀμφότερα οὖν πειρατέον δεικνύναι, πῶς τε τὰ τῆς μνήμης θησόμεθα ἐν τούτοις, ὃ δὴ πρὸς ἡμᾶς ἔχει, οὐ πρὸς τὰ δοκοῦντα τοῖς ἄλλοις, οἷ οὐ κωλύονται μνήμας διδόναι· καὶ περὶ τῶν ἀλλοκότως δοκούντων γίγνεσθαι, ὃ φιλοσοφίας ἔργον ἐπισκέψασθαι, εἴ πῃ ἔστιν ἀπολογήσασθαι πρὸς ⟨ἀπορίας⟩ τὰς κατὰ θεῶν τῶν ἐν οὐρανῷ· καὶ δὴ καὶ περὶ αὐτοῦ παντὸς τοῦ κόσμου — ὡς καὶ εἰς τοῦτον εἶσιν ἡ αἰτία ἡ τοιαύτη — εἰ πιστοὶ οἱ λέγοντες, οἳ καὶ αὐτόν φασι τὸν σύμπαντα οὐρανὸν γοητεύεσθαι ὑπὸ ἀνθρώπων τόλμης καὶ τέχνης. Καὶ περὶ δαιμόνων δὲ ἐπιζητήσει ὁ λόγος, ὅπως τὰ τοιαῦτα ὑπουργεῖν λέγονται, εἰ μὴ διὰ ⟨τὴν⟩ τῶν προτέρων λύσιν καὶ τὰ τούτων λαμβάνοι.

31 Καθόλου τοίνυν τὰς ποιήσεις ληπτέον ἁπάσας καὶ τὰς πείσεις, ὅσαι γίνονται ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ, τάς τε λεγομένας φύσει, καὶ ὅσαι τέχνῃ γίνονται· καὶ τῶν φύσει τὰς μὲν φατέον ἐκ τοῦ παντὸς γίνεσθαι εἰς τὰ μέρη καὶ ἐκ τῶν μερῶν εἰς τὸ πᾶν ἢ μερῶν εἰς μέρη, τὰς δὲ τέχνῃ γινομένας ἢ τῆς τέχνης, ὥσπερ ἤρξατο, ἐν τοῖς τεχνητοῖς τελευτώσης, ἢ προσχρωμένης δυνάμεσι φυσικαῖς εἰς ἔργων φυσικῶν ποιήσεις τε καὶ πείσεις. Τὰς μὲν οὖν τοῦ ὅλου λέγω, ὅσα τε ἡ φορὰ ἡ πᾶσα ποιεῖ εἰς αὐτὴν καὶ εἰς τὰ μέρη· κινουμένη γὰρ καὶ αὐτὴν διατίθησί πως καὶ τὰ μέρη αὐτῆς, τά τε ἐν αὐτῇ τῇ φορᾷ καὶ ὅσα δίδωσι τοῖς

30 19 γῆς τε οὔσης post Ἑστίας del. Müller || τῆς γῆς Volkmann : τῇ γῇ codd. || 20 λέγοι : δοίη dubit. Volkmann || 25 ἀπορίας Vitringa : κατηγορίας fortasse || 26 θεῶν τῶν : θεὸν τὸν AF || 31 τὴν Kirchhoff || 32 λαμβάνοι : λαμβάνει F Vat.

à la fois les astres compris en cette révolution, et les choses terrestres par tout ce qu'il leur donne. Les passions et actions naturelles qui vont des parties aux parties sont bien connues de tous ; considérez les rapports du soleil avec les autres astres, son influence sur eux, sur les choses de la terre, et sur les êtres qui sont dans les autres éléments ; voyez, à côté de l'action du soleil, celle des autres astres et celle des choses terrestres ; chacun de ces points serait à examiner.

Des arts comme ceux de l'architecte et arts analogues se terminent à la fabrication d'un objet. La médecine, l'agriculture, et les arts pratiques apportent leur secours à la nature pour accomplir des œuvres naturelles : la rhétorique, la musique et les arts d'agrément modifient les hommes en les rendant meilleurs ou pires. Il faudrait chercher quel est le nombre de ces arts et quel est leur pouvoir ; et, s'il est possible, dans tout ce qui sert à nos besoins actuels, il faudrait envisager, autant que l'on peut, le but de ces arts.

Donc le mouvement circulaire du ciel est actif ; il se donne d'abord à lui-même et donne aux astres entraînés en lui des dispositions diverses ; incontestablement il agit aussi sur les choses terrestres en modifiant non seulement les corps, mais les âmes ; et chacune des parties du ciel agit également sur les choses de la terre et plus généralement sur les choses inférieures ; tout cela est évident pour bien des raisons. Les choses d'en bas agissent-elles aussi sur celles d'en haut ? Nous le verrons plus tard. Pour le moment, nous supposons vraies les thèses admises par tous ou par la majorité, autant qu'elles paraîtront raisonnables ; et nous devons essayer d'abord d'indiquer le mode d'action des astres. Cette action n'est pas seulement l'action du froid, du chaud, et de toutes les qualités appelées premières qualités, pas plus que de celles qui sont dérivées de leur mélange ; le soleil ne fait pas tout ce qu'il fait par sa chaleur, ni tel autre astre par le froid (comment, d'ailleurs, y aurait-il du froid dans le ciel, qui est un corps igné ?), ni tel autre par un feu humide ; on ne peut pas même expliquer par là les différences de leurs actions, et bien des faits ne peuvent être ramenés à ces causes. Les différences des caractères, dit-on, viennent de celles des tempéraments physiques, et celles-ci viennent de la prédominance du chaud et du froid dans l'astre qui les produit ; admettons-le : comment ramener à ces causes

ἐπὶ γῆς· μερῶν δὲ πρὸς μέρη πείσεις εὔδηλοί που παντί, ἡλίου δε πρός τε τὰ ἄλλα σχέσεις καὶ ποιήσεις καὶ πρὸς τὰ ἐπὶ γῆς καὶ τὰ ἐν τοῖς ἄλλοις στοιχείοις αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἄλλων καὶ τῶν ἐπὶ γῆς, περὶ ὧν ἑκάστου ἐξεταστέον. Τέχναι δὲ αἱ μὲν οἰκίαν ποιοῦσαι καὶ τὰ ἄλλα τεχνητὰ εἰς τοιοῦτον ἔληξαν· ἰατρικὴ δὲ καὶ γεωργία καὶ αἱ τοιαῦται ὑπηρετικαὶ καὶ βοήθειαν εἰς τὰ φύσει εἰσφερόμεναι, ὡς κατὰ φύσιν ἔχειν· ῥητορείαν δὲ καὶ μουσικὴν καὶ πᾶσαν ψυχαγωγίαν ἢ πρὸς τὸ βέλτιον ἢ πρὸς τὸ χεῖρον ἄγειν ἀλλοιούσας, ἐν αἷς ζητητέον, ὅσαι αἱ τέχναι καὶ τίνα τὴν δύναμιν ἔχουσι· καί, εἴπερ οἷόν τε, ἐν τούτοις ἅπασι τοῖς πρὸς τὴν παροῦσαν χρείαν ἡμῖν καὶ τὸ διὰ τί ἐφ' ὅσον δυνατὸν πραγματευτέον. Ὅτι μὲν οὖν ἡ φορὰ ποιεῖ, αὐτὴν μὲν πρῶτον διαφόρως διατιθεῖσα καὶ τὰ ἐντὸς αὐτῆς, ἀναμφισβητήτως μὲν τὰ ἐπίγεια οὐ μόνον τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ καὶ ταῖς τῆς ψυχῆς διαθέσεσι, καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον εἰς τὰ ἐπίγεια καὶ ὅλως τὰ κάτω ποιεῖ, πολλαχῇ δῆλον. Εἰ δὲ καὶ ταῦτα εἰς ἐκεῖνα, ὕστερον· νῦν δὲ τὰ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις συγχωρούμενα ἐάσαντες οὕτως ἔχειν, ὅσα διὰ λόγου φανεῖται, πειρατέον λέγειν τὸν τρόπον ἐξ ἀρχῆς τῆς ποιήσεως λαβόντας· οὐ γὰρ μόνον θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ τὰ τοιαῦτα, ἃ δὴ ποιότητες πρῶται τῶν στοιχείων λέγονται, οὐδ' ὅσαι ἐκ τῆς τούτων μίξεως, ποιεῖν λεκτέον οὐδὲ πάντα τὸν ἥλιον θερμότητι, ψύξει δὲ ἄλλον τινά· τί γὰρ ἂν ψυχρὸν εἴη ἐν οὐρανῷ καὶ πυρίνῳ σώματι; Οὐδ' ἄλλον ὑγρῷ πυρί· οὕτω γὰρ οὐδὲ τὴν διαφορὰν αὐτῶν λαβεῖν οἷόν τε. Πολλὰ δὲ καὶ τῶν γινομένων εἰς τούτων τι οὐχ οἷόν τε ἀναγαγεῖν. Οὐδὲ γὰρ εἴ τις τὰς τῶν ἡθῶν διαφορὰς δοίη αὐτοῖς κατὰ τὰς τῶν σωμάτων κράσεις διὰ ψυχρότητα ἐπικρατοῦσαν ἢ διὰ θερμότητα τοιαύτας, πῶς ἂν φθόνους ἢ ζηλοτυπίας ἢ πανουργίας εἰς ταῦτα ἀνάγοι; Ἀλλ' εἰ καὶ ταῦτα, τύχας

31 15 καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις post γῆς del. Kleist || 37 τε ante γὰρ del. Kirchhoff || 42 πῶς ἄν : πῶς γὰρ ἂν Kirchhoff.

l'envie, la jalousie ou la ruse? Ou si on les y ramène encore, comment expliquer par elles la bonne et la mauvaise fortune, la richesse ou la pauvreté, la noblesse de naissance ou la découverte d'un trésor? On pourrait citer des faits qui nous mènent bien loin des seules qualités corporelles que les éléments donnent aux corps et aux âmes des animaux.

Il ne faut pas non plus attribuer à une décision volontaire et réfléchie ni à des raisonnements dans l'univers ou dans les astres, les événements qui arrivent aux êtres placés au-dessous d'eux. Il est absurde d'admettre que ces êtres supérieurs fassent en sorte que certains hommes deviennent voleurs, d'autres recruteurs d'esclaves, perçeurs de murailles ou sacrilèges, d'autres enfin lâches et efféminés, infâmes dans leur conduite et dans leurs passions. Ce ne sont pas des dieux, ce ne sont même pas des hommes de vertu moyenne, bien plus ce n'est personne qui agirait ainsi et produirait des vices, dont il ne retire pas le moindre avantage.

32 Nous n'attribuerons donc ni à des causes corporelles ni à une décision volontaire les influences célestes qui s'exercent sur nous et sur les autres animaux et en général sur les choses de la terre. Quelle cause reste donc, qui soit admissible?

Cet univers est un animal unique qui contient en lui tous les animaux; il a une âme unique qui va dans toutes ses parties, dans la mesure où les êtres qui sont en lui sont ses parties[1]; or tout être dans toute la région du sensible est une partie de l'univers; il n'en est qu'une partie, en tant qu'il a un corps; et, en tant qu'il a une âme, il en est une partie pour autant qu'il participe à l'âme de l'univers; les êtres qui ne participent qu'à cette âme ne sont que des parties de l'univers; mais les êtres qui participent à une autre âme, ont par là même le privilège de n'être pas exclusivement des parties de l'univers. Ils n'en subissent pas moins les actions des autres êtres, dans la mesure où ils ont en eux une partie de l'univers et où ils tiennent de l'univers des éléments de leur être. Cet univers est donc un tout sympathique à lui-même[2]; les parties les plus éloignées y sont proches, comme les ongles,

1. Cette restriction s'explique par le chapitre XLV, l. 9.

2. L'expression et l'idée sont stoïciennes : cf. Alexandre d'Aphrodise, *de Mixtione*, éd. I. Bruns, 216 16.

γοῦν πῶς χείρους τε καὶ βελτίους, πλουσίους καὶ πένητας, καὶ πατέρων εὐγενείας ἢ αὖ θησαυρῶν τε εὑρέσεις; ⟨Καὶ⟩ μυρία ἄν τις ἔχοι λέγειν πόρρω ἄγων σωματικῆς ποιότητος τῆς ἐκ τῶν στοιχείων εἰς τὰ τῶν ζῴων σώματα καὶ ψυχὰς ἰούσης. Οὐ μὴν οὐδὲ προαιρέσει ἀναθετέον τῶν ἄστρων καὶ τῇ τοῦ παντὸς γνώμῃ καὶ τοῖς τούτων λογισμοῖς τὰ συμπίπτοντα περὶ ἕκαστα τῶν ὑπ' αὐτά. Ἄτοπον γὰρ ἐκείνους μηχανᾶσθαι περὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων, ὅπως οἱ μὲν γένοιντο κλέπται, οἱ δὲ ἀνδραποδισταὶ τοιχωρύχοι τε καὶ ἱερόσυλοι, ἄνανδροί τε ἄλλοι καὶ θήλεις τὰ ἔργα καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ αἰσχρὰ δρῶντες. Οὐ γὰρ ὅτι θεῶν, ἀλλ' οὐδὲ ἀνθρώπων μετρίων, τάχα δὲ οὐδὲ ὀντινωνοῦν τὰ τοιαῦτα ἐργάζεσθαι καὶ καταμηχανᾶσθαι, ἐξ ὧν αὐτοῖς οὐδ' ἠτισοῦν ὠφέλεια ἂν γένοιτο.

32 Εἰ οὖν μήτε σωματικαῖς αἰτίαις ἀναθήσομεν μήτε προαιρέσεσιν, ὅσα ἔξωθεν εἰς ἡμᾶς τε καὶ τὰ ἄλλα ζῷα καὶ ὅλως ⟨τὰ⟩ ἐπὶ γῆς ἀφικνεῖται ἐξ οὐρανοῦ, τίς ἂν εἴη λοιπὴ καὶ εὔλογος αἰτία; Πρῶτον τοίνυν θετέον ζῷον ἓν πάντα τὰ ζῷα τὰ ἐντὸς αὐτοῦ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι, ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ μέρη, καθ' ὅσον ἐστὶν ἕκαστον αὐτοῦ μέρος· μέρος δὲ ἕκαστόν ἐστιν ἐν τῷ παντὶ αἰσθητῷ, κατὰ μὲν τὸ σῶμα καὶ πάντη, ὅσον δὲ καὶ ψυχῆς τοῦ παντὸς μετέχει, κατὰ τοσοῦτον καὶ ταύτῃ· καὶ τὰ μὲν μόνης ταύτης μετέχοντα κατὰ πᾶν ἐστι μέρη, ὅσα δὲ καὶ ἄλλης, ταύτῃ ἔχει τὸ μὴ μέρη πάντῃ εἶναι. Πάσχει δὲ οὐδὲν ἧττον παρὰ τῶν ἄλλων, καθ' ὅσον αὐτοῦ τι ἔχει, καὶ κατ' ἐκεῖνα, ἃ ἔχει. Συμπαθὲς δὴ πᾶν τοῦτο τὸ ἕν, καὶ ὡς ζῷον ἕν, καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς, ὥσπερ ἐφ' ἑνὸς τῶν καθ' ἕκαστα ὄνυξ καὶ κέρας καὶ δάκτυλος καὶ

45 ἢ αὖ Volkmann : ἢ αὐτῶν codd. || καὶ ins. Volkmann : ἢ Müller.

32 3 τὰ Kirchhoff || 6 εἰς πάντα : ἅπαντα τὰ E || 7 τὸ ante ἐν del. Volkmann : τῷ E Marc A || 10 κατὰ πᾶν : κατὰ μὲν πᾶν AE.

les cornes et les doigts, dans un animal, sont proches des parties qui n'y sont pas attenantes. Malgré l'intervalle et bien que la région intermédiaire ne pâtisse pas, elles subissent l'influence des parties qui ne sont pas dans leur voisinage. Des choses semblables qui ne sont pas attenantes mais qui sont séparées par un intervalle, sympathisent en vertu de leur ressemblance. Sans être en contact, les choses agissent et elles ont nécessairement une action à distance. Comme l'univers est un animal qui arrive à l'unité, aucune de ses parties n'est en un lieu si éloigné, qu'elle ne lui soit proche, à cause de la tendance à la sympathie qui existe entre toutes les parties d'un animal unique. Quand le patient est semblable à l agent, il subit une influence qui n'est pas étrangère à sa nature ; quand il ne lui est pas semblable, la passion qu'il subit lui est étrangère, et il n'est pas porté à la subir. Il ne faut pas s'étonner que l'action d'une chose sur une autre soit nuisible, bien que l'univers soit un seul animal ; même en nous, par l'activité même de nos organes, une partie peut être lésée par une autre ; ainsi, la bile, et la colère qui en résulte, écrasent et déchirent d'autres parties du corps ; or, dans l'univers, il y a l'analogue de la colère et de la bile, comme des autres parties de notre corps. De même, dans les plantes, des parties se font obstacle l'une à l'autre, à ce point qu'elles dessèchent la plante.

Cet univers n'est pas seulement un animal unique ; on voit aussi qu'il est plusieurs êtres. En tant qu'il est un, chaque être est conservé par l'ensemble ; mais, en tant qu'il est multiple, ses parties, en concours l'une avec l'autre, se nuisent souvent par leurs différences ; chaque partie, ne visant qu'à son propre avantage, nuit aux autres parties ; elle s'en nourrit parce qu'elle a, à la fois, des ressemblances et des différences avec les autres, et parce qu'elle s'efforce, par instinct naturel, de se conserver ; elle prend pour elle tout ce qu'elle peut s'approprier dans les autres ; elle détruit tout ce qui est contraire à sa nature, parce qu'elle a l'amour d'elle-même ; en remplissant son rôle, elle est utile aux êtres capables de profiter de son action, mais elle détruit ou elle lèse ceux qui ne peuvent supporter l'impétuosité de cette action, comme on voit des plantes rôties par le passage du feu, ou de petits animaux emportés ou écrasés par la course des grands. De ces naissances et de ces destructions, de ces

ἄλλο τι τῶν οὐκ ἐφεξῆς· ἀλλὰ διαλείποντος τοῦ μεταξὺ καὶ παθόντος οὐδὲν, ἔπαθε τὸ οὐκ ἐγγύς. Οὐ γὰρ ἐφεξῆς τῶν ὁμοίων κειμένων, διειλημμένων δὲ ἑτέροις μεταξύ, τῇ δὲ ὁμοιότητι συμπασχόντων, καὶ εἰς τὸ πόρρω ἀφικνεῖσθαι ἀνάγκη τὸ παρὰ τοῦ μὴ παρακειμένου δρώμενον, ζῴου τε ὄντος καὶ εἰς ἓν τελοῦντος οὐδὲν οὕτω πόρρω τόπῳ, ὡς μὴ ἐγγὺς εἶναι τῇ τοῦ ἑνὸς ζῴου πρὸς τὸ συμπαθεῖν φύσει. Τὸ μὲν οὖν ὁμοιότητα πρὸς τὸ ποιοῦν ἔχον πεῖσιν ἔχει οὐκ ἀλλοτρίαν, ἀνομοίου δὲ ὄντος τοῦ ποιοῦντος, ἀλλότριον τὸ πάθημα καὶ οὐ προσηνὲς τὸ πάσχον ἴσχει. Βλαβερὰν δὲ ποίησιν ἄλλου πρὸς ἄλλο ἑνὸς ὄντος ζῴου οὐ δεῖ τεθαυμακέναι· ἐπεὶ καὶ ἐφ' ἡμῶν ἐν ταῖς ἐνεργείαις ταῖς ἡμετέραις βλάπτοιτ' ἂν ἄλλο πρὸς ἄλλου μέρος, ἐπεὶ καὶ χολὴ καὶ ὁ θυμὸς ἄλλο, ὡς δοκεῖ, πιέζει καὶ κεντεῖ. Καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ παντὶ ἔστι τι θυμῷ καὶ χολῇ ἀνάλογον καὶ ἄλλο ἄλλῳ· καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς δὲ ἐμπόδιον ἔσται ἄλλο ἄλλῳ, ὥστε καὶ ἀφαυᾶναι. Τοῦτο δὲ οὐ μόνον ἓν ζῷον, ἀλλὰ καὶ πολλὰ ὃν ὁρᾶται· ὥστε καθ' ὅσον μὲν ἓν ἕκαστον τῷ ὅλῳ σώζεται, καθ' ὅσον δὲ καὶ πολλὰ πρὸς ἄλληλα συνιόντα πολλαχῇ τῷ διαφόρῳ ἔβλαψε καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ χρείαν ἄλλο ἕτερον ἔβλαψε, καὶ δὴ καὶ τροφὴν ἐποιήσατο συγγενὲς ἅμα καὶ διάφορον ὑπάρχον καὶ σπεῦδον ἕκαστον ἑαυτῷ κατὰ φύσιν, ὅσον τε οἰκεῖον τοῦ ἑτέρου λαμβάνει εἰς αὐτὸ καὶ ὅσον ἀλλότριον ἐγίνετο ἀφανίζει εὐνοίᾳ τῇ ἑαυτοῦ, ἔργον τε τὸ αὐτοῦ ποιοῦν ἕκαστον τὸ μὲν δυνηθὲν ἀπολαῦσαί τι τῶν αὐτοῦ ἔργων ὠφέλησεν, ὃ δ' ἀδύνατον ἦν ὑπομεῖναι τὴν ὁρμὴν τοῦ ἔργου, ἠφάνισεν ἢ ἔβλαψεν, ὥσπερ ὅσα αὐανθείη ἂν παριόντος πυρὸς ἢ ζῷα ἐλάττω ὑπὸ μειζόνων δρόμου παρασυρείη ἢ καί που πατηθείη. Πάντων δὲ τούτων ἡ γένεσις ἥ τε φθορὰ ἀλλοίωσίς τε πρὸς τὸ χεῖρον ἢ βέλτιον τὴν τοῦ ἑνὸς ζῴου ἐκείνου ἀνεμπόδιστον καὶ κατὰ φύσιν ἔχουσαν ζωὴν ἀποτελεῖ, ἐπείπερ οὐχ οἷόν τε ἦν ἕκαστα

26 ἄλλο Kleist : ἄλλου codd. ἄλλον Vat. || 28 βλάπτοιτ' Kirchhoff : βλαπτοι codd. || 31 καὶ post ὥστε del. Creuzer.

changements en bien ou en mal se fait la vie de l'animal univers qui se poursuit sans obstacles et conformément à la nature; chaque être ne peut pas vivre comme s'il était seul; puisqu'il est une partie, il n'a pas sa fin en lui-même, mais dans le tout, dont il est une partie ; et, puisque ses parties sont différentes, elles ne possèdent pas toujours leurs conditions propres de vie, qui résident dans la vie universelle ; rien ne peut être permanent, si l'univers doit être permanent, puisqu'il a sa permanence dans le mouvement.

33 Comme la révolution du ciel n'est pas fortuite, mais guidée par la raison qui est dans l'animal, il est nécessaire qu'il y ait une harmonie entre les agents et les patients, et un ordre dans le rapport des parties; pour chaque moment de la révolution universelle, il y a une disposition différente des choses qui lui sont subordonnées ; elles sont comme de nombreux choreutes associés pour une même danse. Dans les danses auxquelles nous assistons, l'on suit, à chaque mouvement du chœur, les modifications du chant des instruments, qui, en dehors du chœur, servent à la danse, les flûtes, les voix des chanteurs, et autres instruments qui s'y rattachent: et l'on n'a pas à expliquer des choses aussi claires. Mais il n'est pas aussi facile de décrire le rôle particulier du danseur forcé de conformer ses mouvements à chaque figure : ses membres accompagnent la danse ; ils s'infléchissent ; l'un se courbe, l'autre se détend ; l'un travaille et l'autre se repose, selon la différence des figures. La volonté du danseur est toute fixée sur un but qui le dépasse ; son corps pâtit suivant la danse, lui obéit et la réalise tout entière ; un amateur peut dire d'avance que, à telle figure, tel membre s'élève, tel autre s'infléchit, un autre se dissimule, un autre s'abaisse ; le danseur a la volonté de ne pas faire d'autres mouvements; et, en faisant danser tout son corps, il donne nécessairement telle position à telle partie de son corps qui concourt à la danse[1].

C'est aux mouvements de ce danseur qu'il faut comparer ceux du ciel ; c'est ainsi que les choses célestes produisent ou

1. Plotin renouvelle ici une image usée ; il compare le monde, non plus selon l'image habituelle que l'on trouve chez Philon d'Alexandrie, à un chœur qui évolue, mais à un unique danseur dont les mouvements se répondent.

οὕτως ἔχειν, ὡς μόνα ὄντα, οὐδὲ πρὸς αὐτὰ τὸ τέλος εἶναι καὶ βλέπειν μέρη ὄντα, ἀλλὰ πρὸς ἐκεῖνο, οὗπερ καὶ μέρη, διάφορά τε ὄντα μὴ πάντα τὰ αὐτῶν ἐν μιᾷ ζωῇ ὄντα ἀεὶ ἔχειν· οὐκ ἦν τε μένειν οὐδὲν πάντη ὡσαύτως, εἴπερ ἔμελλε τὸ πᾶν μένειν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ μένειν ἔχον.

33 Τῆς δὴ φορᾶς τὸ εἰκῇ οὐκ ἐχούσης, ἀλλὰ λόγῳ τῷ κατὰ τὸ ζῷον φερομένης, ἔδει καὶ συμφωνίαν τοῦ ποιοῦντος πρὸς τὸ πάσχον εἶναι καὶ τινα τάξιν εἰς ἄλληλα καὶ πρὸς ἄλληλα συντάσσουσαν, ὥστε καθ' ἑκάστην σχέσιν τῆς φορᾶς καὶ τῶν αὖ ὑπὸ τὴν φορὰν ἄλλην καὶ ἄλλην τὴν διάθεσιν εἶναι, οἷον μίαν ὄρχησιν ἐν ποικίλῃ χορείᾳ ποιούντων· ἐπεὶ καὶ ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ὀρχήσεσι τὰ μὲν ἔξω πρὸς τὴν ὄρχησιν καθ' ἕκαστον τῶν κινημάτων ὡς ἑτέρως μεταβαλλόντων τῶν συντελούντων πρὸς τὴν ὄρχησιν, αὐλῶν τε καὶ ᾠδῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν συνηρτημένων, τί ἄν τις λέγοι φανερῶν ὄντων; Ἀλλὰ τὰ μέρη τοῦ τὴν ὄρχησιν παρεχομένου καθ' ἕκαστον σχῆμα ἐξ ἀνάγκης οὐκ ἂν ὡσαύτως δύναιτο λέγειν τῶν μελῶν τοῦ σώματος ταύτῃ συνεπομένων καὶ καμπτομένων, καὶ πιεζομένου μὲν ἑτέρου, ἀνιεμένου δὲ ἄλλου, καὶ τοῦ μὲν πονοῦντος, τοῦ δὲ ἀναπνοήν τινα ἐν τῷ διαφόρῳ σχηματισμῷ δεχομένου. Καὶ ἡ μὲν προαίρεσις τοῦ ὀρχουμένου πρὸς ἄλλο βλέπει, τὰ δὲ πάσχει τῇ ὀρχήσει ἑπομένως καὶ ὑπουργεῖ τῇ ὀρχήσει καὶ συναποτελεῖ τὴν πᾶσαν, ὥστε τὸν ἔμπειρον ὀρχήσεως εἰπεῖν ἄν, ὡς τῷ τοιούτῳ σχηματισμῷ αἴρεται μὲν ὑψοῦ τοδὶ μέλος τοῦ σώματος, συγκάμπτεται δὲ τοδί, τοδὶ δὲ ἀποκρύπτεται, ταπεινὸν δὲ ἄλλο γίνεται, οὐκ ἄλλως τοῦ ὀρχηστοῦ προελομένου τοῦτο ποιεῖν, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ ὅλου σώματος ὀρχήσει θέσιν ταύτην ἀναγκαίαν ἴσχοντος τοῦδε

5a ἔμελλε : μέλλειν E.

33 13 λέγειν Müller : ἔχειν codd. || 14 συνεπομένων καὶ καμπομένων Kirchhoff : συνεπομένου καὶ καμπτομένου codd.

annoncent les événements : ou plutôt le monde tout entier, en vivant de sa vie universelle, met en mouvement les parties les plus importantes et les fait continuellement changer de situation ; les rapports de position de ces parties et leurs diverses situations ont pour conséquence les autres modifications, comme il arrive dans le mouvement d'un animal ; tel état des choses correspond à telle situation, telles positions et telles figures ; non pas que les êtres qui forment ces figures soient les causes actives ; l'agent véritable, c'est l'être qui leur donne ces figures ; non pourtant qu'il agisse en modifiant une chose différente de lui ; car il n'agit pas sur une chose différente de lui-même ; il est lui-même toutes les choses qui sont faites ; ici les configurations des astres[1], là les modifications de l'univers qui accompagnent nécessairement ces configurations, se trouvent en lui qui est l'animal universel ; il est doué de tel mouvement ; sa constitution et sa composition sont naturellement ce qu'elles sont ; ses passions et les actions qu'il exerce sur lui-même sont dues à la nécessité.

34 Nous abandonnons certes à l'influence de l'univers une partie de nous-mêmes, à savoir cette partie de nous-mêmes qui appartient au corps de l'univers ; et comme nous ne croyons pas lui appartenir tout entiers, cette influence se modère ; nous sommes comme de sages serviteurs qui obéissent à leurs maîtres en bien des choses, mais qui gardent une part de liberté ; c'est pourquoi leurs maîtres leur donnent des ordres moins rigoureux, parce qu'ils ne sont pas des esclaves et qu'ils ne sont pas tout entiers à autrui.

Les changements de configuration du ciel proviennent nécessairement de l'inégalité de vitesse du cours des planètes. Mais comme ce cours est régulier, il en résulte des différences de figures dans l'animal total [le monde] ; comme, en outre, les événements d'ici-bas ont lieu en sympathie avec les choses célestes, il est raisonnable de se demander si ces événements suivent le ciel par un simple accord avec lui, ou si les figures possèdent une puissance efficace, et enfin si cette puissance leur appartient comme figures ou bien parce qu'elles sont les

1. Ni ici ni dans la suite, Plotin ne parle expressément des astres ni des planètes ; il dit seulement : les formes ou les configurations ; mais d'après le contexte il s'agit bien des polygones dessinés par les

τοῦ μέρους τοῦ τὴν ὄρχησιν διαπεραίνοντος. Τοῦτον τοίνυν τὸν τρόπον καὶ τὰ ἐν οὐρανῷ φατέον ποιεῖν, ὅσα ποιεῖ, τὰ δὲ καὶ σημαίνειν, μᾶλλον δὲ τὸν μὲν ὅλον κόσμον τὴν ὅλην αὐτοῦ ζωὴν ἐνεργεῖν κινοῦντα ἐν αὑτῷ τὰ μέρη τὰ μεγάλα καὶ μετασχηματίζοντα ἀεί, τὰς δὲ σχέσεις τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον καὶ τὰς διαφόρους αὐτῶν θέσεις ἑπόμενα καὶ τὰ ἄλλα, ὡς ζῴου ἑνὸς κινουμένου, παρέχεσθαι, ὧδι μὲν ἴσχοντα κατὰ τὰς ὧδι σχέσεις καὶ θέσεις καὶ σχηματισμούς, ὧδι δὲ κατὰ τὰς ὧδι, ὡς μὴ τοὺς σχηματιζομένους τοὺς ποιοῦντας εἶναι, ἀλλὰ τὸν σχηματίζοντα, μηδ' αὖ τὸν σχηματίζοντα ἄλλο ποιοῦντα ἄλλο ποιεῖν· οὐ γὰρ εἰς ἄλλο· ἀλλ' αὐτὸν πάντα τὰ γινόμενα εἶναι, ἐκεῖ μὲν τὰ σχήματα, ἐνθαδὶ δὲ τὰ συνεπόμενα τοῖς σχήμασιν ἀναγκαῖα παθήματα περὶ τὸ οὕτωσὶ κινούμενον ζῷον εἶναι, καὶ αὖ περὶ τὸ οὕτωσὶ συγκείμενον καὶ συνεστὸς φύσει καὶ πάσχον καὶ δρῶν εἰς αὐτὸ ἀνάγκαις.

34 Ἡμᾶς δὲ διδόντας τὸ μέρος αὐτῶν εἰς τὸ πάσχειν, ὅσον ἦν ἡμέτερον ἐκείνου τοῦ σώματος, μὴ τὸ πᾶν ἐκείνου νομίζοντας, μέτρια παρ' αὐτοῦ πάσχειν· ὥσπερ οἱ ἔμφρονες τῶν θητευόντων τὸ μέν τι τοῖς δεσπόζουσιν ὑπηρετοῦντες, τὸ δ' αὑτῶν ὄντες, μετριωτέρων τῶν παρὰ τοῦ δεσπότου ἐπιταγμάτων διὰ τοῦτο τυγχάνοντες, ἅτε μὴ ἀνδράποδα ὄντες μηδὲ τὸ πᾶν ἄλλου. Τὸ δὲ τῶν σχηματισμῶν διάφορον τῶν θεόντων μὴ ἰσοταχῶν ὄντων ἀναγκαῖον ἦν γίνεσθαι, ὡς νῦν γίνεται. Λόγῳ δὲ φερομένων καὶ διαφόρων τῶν σχέσεων τοῦ ζῴου γινομένων, εἶτα καὶ ἐνταῦθα τούτων τῶν παρ' ἡμῖν συμπαθῶν πρὸς τὰ ἐκεῖ γινομένων, εὔλογον ζητεῖν, πότερα συνέπεσθαι φατέον ταῦτα συμφωνοῦντα ἐκείνοις, ἢ τὰ σχήματα τὰς δυνάμεις τῶν ποιουμένων ἔχειν, καὶ τὰ σχήματα ἁπλῶς ἢ τὰ τούτων. Οὐ γὰρ

27 τὰ δὲ καὶ σημαίνειν glossa dubit. Vitringa.
34 5 τῶν abesse malit Volkmann.

figures des astres. Car une même figure, si elle est en des êtres différents, n'annonce pas et ne produit pas les mêmes résultats; chacune de ces figures prise en elle-même a une nature distincte. C'est que, s'il est juste de dire que la configuration de tels objets, c'est tels objets, plus telle disposition, la configuration d'êtres différents, bien qu'elle soit la même comme figure, est en réalité différente; s'il en est ainsi, nous donnerons de l'influence non plus aux figures, mais aux choses qui les font. Ou bien nous la donnerons à la fois aux unes et aux autres? Car les mêmes astres, placés en des positions relatives différentes, ont des effets différents; et il en est ainsi de la même planète, quand elle change de lieu[1].

Mais quel est leur rôle? Produire ou annoncer? Ou bien, par l'influence de leurs figures jointe à leur influence propre, ont-ils souvent le double pouvoir de produire et de présager, et, parfois, celui de présager seulement? Par ces paroles nous attribuons une influence aux figures et une influence aux chose figurées: c'est ainsi que, chez un danseur, les mains et les autres membres contribuent à la danse, mais les figures formées par les membres y contribuent beaucoup aussi; ajoutons, en troisième lieu, ce qui suit le mouvement, les parties des membres mêmes qui participent à la danse et les parties de ces parties; dans la main, par exemple, il se produit, par sympathie, une contraction des muscles et des veines.

35 Quelle est donc la puissance des figures? Il faut revenir sur cette question et la traiter plus clairement. Qu'est-ce que le triangle [des planètes] a de différent d'un triangle? Pourquoi tel astre en tel rapport avec tel autre produit-il tel effet? Selon quel caractère et jusqu'à quel point?

Rappelons que nous n'attribuons cette efficacité ni aux corps des astres, ni à leur volonté; ni à leurs corps, parce que les effets produits ne sont pas de simples actions corporelles; ni à leur volonté, parce qu'ils est déplacé de dire que des dieux produisent volontairement des choses déplacées.

astronomes en prenant pour sommets les planètes, figures qui changent avec le changement de position réciproque des planètes.

1. Ce sont là les principes de la divination astrologique, longuement étudiée et critiquée par Plotin dans la deuxième *Ennéade*, traité III.

ὁ αὐτὸς σχηματισμὸς ταὐτοῦ ἐπ' ἄλλου καὶ αὖ ἄλλων τὴν αὐτὴν σημασίαν ἣ ποίησιν ἐργάζεται· ἐπεὶ καὶ καθ' αὑτὸν ἕκαστος διάφορον ἔχειν τὴν φύσιν δοκεῖ. Ἢ ὀρθῶς ἔχει λέγειν τὴν τούτων σχημάτισιν ταδὶ καὶ τοιάνδε διάθεσιν εἶναι, τὴν δὲ ἄλλων τὴν αὐτὴν οὖσαν ἐν σχηματισμῷ ἄλλην. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, οὐκέτι τοῖς σχήμασιν, ἀλλ' αὐτοῖς τοῖς σχηματιζομένοις δώσομεν. Ἢ συναμφοτέροις. Τοῖς γοῦν αὐτοῖς διάφορον σχέσιν λαβοῦσιν ἄλλα, καὶ τῷ αὐτῷ μόνον διάφορον τόπον ἄλλα. Ἀλλὰ τί; Ποιήσεις ἢ σημασίας; Ἢ τῷ συναμφοτέρῳ τῷ σχηματισμῷ τῷ τούτων ἄμφω, καὶ ποιήσεις καὶ σημασίας ἐν πολλοῖς, ἀλλαχοῦ δὲ σημασίας μόνον; Οὗτος τοίνυν ὁ λόγος δυνάμεις μὲν δίδωσι τοῖς σχήμασι, δυνάμεις δὲ καὶ τοῖς σχηματιζομένοις· ἐπεὶ καὶ τῶν ὀρχουμένων ἔχει μὲν δύναμίν τινα καὶ χεὶρ ἑκατέρα καὶ τὰ ἄλλα μέλη, ἔχει δὲ καὶ τὰ σχήματα πολλήν, τρίτα δέ ἐστι τὰ συνεπόμενα, αὐτῶν τε τῶν εἰς τὴν ὄρχησιν παραλαμβανομένων τὰ μέρη καὶ ἐξ ὧν ταῦτα, οἷον χειρὸς τὰ συνθλιβόμενα καὶ νεῦρα καὶ φλέβες συμπαθοῦντα.

35 Πῶς δή οὖν αὗται αἱ δυνάμεις; Σαφέστερον γὰρ πάλιν λεκτέον. Τί τὸ τρίγωνον παρὰ τὸ τρίγωνον διάφορον ἔχει; Τί δὲ δδὶ πρὸς τονδί, καὶ κατὰ τί τοδὶ ἐργάζεται καὶ μέχρι τίνος; Ἐπειδὴ οὔτε τοῖς σώμασιν αὐτῶν οὔτε ταῖς προαιρέσεσιν ἀπέδομεν τὰς ποιήσεις· τοῖς μὲν σώμασιν, ὅτι μὴ μόνον σώματος ἦν ποιήματα τὰ γινόμενα, ταῖς δὲ προαιρέσεσιν, ὅτι ἄτοπον ἦν ⟨κατὰ⟩ προαίρεσιν θεοὺς ποιεῖν ἄτοπα. Εἰ δὲ μνημονεύοιμεν, ὅτι ζῷον ἓν ὑπεθέμεθα εἶναι, καὶ ὅτι οὕτως ἔχον συμπαθὲς αὐτό ἑαυτῷ ἐξ

22 σχέσιν : σχέσεσι E || 23 μόνον Volkmann : μόνῳ || 26 οὗτος usque ad finem capituli Porphyrii commentarium esse putat Heinemann, p. 102 || 29 πολλήν post δὲ pos. E. || τρίτα : τρία Darm.

35 2 τί τό usque ad μεχρι τίνος reiec. Müller Seidel || 7 κατὰ inser. Volkmann e Schegk in marg. C : προαιρέσεσιν FE Creuzer Müller.

Rappelons notre thèse : le monde est un animal uniq
c'est pourquoi il faut, de toute nécessité, qu'il soit en s
pathie avec lui-même ; le cours de sa vie, conforme à la
son, est toujours d'accord avec lui-même ; il n'y a pa
hasard dans sa vie, mais une harmonie et un ordre uniq
ses diverses configurations suivent un ordre rationnel ;
cune de ses parties, dans sa danse, se conforme à des nomb
Cela donné, il faut bien reconnaître que la réalité actuell
l'univers c'est à la fois les figures qui se forment en lu
les parties [astres] qui dessinent les figures avec tout ce
en dérive. C'est ainsi que vit l'univers ; ces puissances
courent à sa vie, de la même manière qu'elles ont pris
vie par l'effet de l'agent qui produit en des rapports fi
Et d'une part les figures [des astres] sont les rapp
fixes, les intervalles, les formes et les attitudes de l'ani
univers, conformément à l'ordre ; d'autre part les êtres
sont séparés par ces intervalles et qui font ces figures en
les membres différents ; et l'animal a des puissances qui agis
sans sa volonté et qui sont différentes à titre de partie
lui-même ; ce qui vient de la volonté est en dehors de
parties et ne contribue pas à produire la nature de cet
mal. Car un animal unique n'a qu'une volonté ; tandis q
a des puissances multiples, chacune avec un objet différ
Toutes les volontés contenues dans l'univers ont un m
but, qui est celui de la volonté unique de l'univers, ta
qu'il n'y a désir que d'une partie pour une autre ; et l'
veut se saisir de l'autre parce qu'elle en a besoin ; on ne s'i
aussi que contre un être différent de soi qui a causé d
peine ; dans la croissance, une partie grandit aux dép
d'une autre ; la génération aboutit à un être différent
générateur. Mais l'univers, qui produit tous ces effets dan
parties, cherche lui-même le Bien, ou plutôt le contemp
donc la volonté droite et supérieure aux passions le reche
aussi, et elle tend au même but que la volonté universe
ainsi ceux qui servent chez autrui accomplissent beauc
d'actions sur les ordres de leurs maîtres ; mais le désir
bien les porte aux mêmes actions que leurs maîtres[1].

1. Ces lignes ont un clair accent de piété stoïcienne, et elles
pellent les célèbres apostrophes que Marc-Aurèle adresse au mo
par exemple IV, 40 : « Toujours que le monde est un animal
une substance une, douée d'une âme unique ; et comment tout rev

ἀνάγκης ἔδει εἶναι, καὶ δὴ καὶ ὅτι κατὰ λόγον ἡ διέξοδος τῆς ζωῆς σύμφωνος ἑαυτῇ ἅπασα, καὶ ὅτι τὸ εἰκῇ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ζωῇ, ἀλλὰ μία ἁρμονία καὶ τάξις, καὶ οἱ σχηματισμοὶ κατὰ λόγον, καὶ κατ᾽ ἀριθμοὺς δὲ ἕκαστα καὶ τὰ χορεύοντα ζῴου μέρη, ἄμφω ἀνάγκη ὁμολογεῖν τὴν ἐνέργειαν τοῦ παντὸς εἶναι, τά τε ἐν αὐτῷ γινόμενα σχήματα καὶ τὰ σχηματιζόμενα μέρη αὐτοῦ καὶ τὰ τούτοις ἑπόμενα, καὶ οὕτω καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ζῆν τὸ πᾶν καὶ τὰς δυνάμεις εἰς τοῦτο συμβάλλειν, ὥσπερ καὶ ἔχουσαι ἐγένοντο, ὑπὸ τοῦ ἐν λόγοις πεποιηκότος· καὶ τὰ μὲν σχήματα οἷον λόγους εἶναι ἢ διαστάσεις ζῴου καὶ ῥυθμοὺς καὶ σχέσεις ζῴου κατὰ λόγον, τὰ δὲ διεστηκότα καὶ ἐσχηματισμένα μέλη ἄλλα· καὶ εἶναι τοῦ ζῴου δυνάμεις χωρὶς τῆς προαιρέσεως ἄλλας τὰς ὡς ζῴου μέρη, ἐπεὶ τὸ τῆς προαιρέσεως αὐτοῖς ἔξω καὶ οὐ συντελοῦν πρὸς τοῦ ζῴου τοῦδε τὴν φύσιν. Μία γὰρ ἡ προαίρεσις ἑνὸς ζῴου, αἱ δὲ δυνάμεις αἱ ἄλλαι αὐτοῦ πρὸς ἄλλο πολλαί. Ὅσαι δ᾽ ἐν αὐτῷ προαιρέσεις, πρὸς τὸ αὐτό, πρὸς ὃ καὶ ἡ τοῦ παντὸς ἡ μία. Ἐπιθυμία μὲν γὰρ ἄλλου πρὸς ἄλλο τῶν ἐν αὐτῷ· λαβεῖν γάρ τι τῶν ἑτέρων ἐθέλει μέρος τὸ ἄλλο μέρος ἐνδεὲς ὂν αὐτοῦ· καὶ θυμὸς πρὸς ἕτερον, ὅταν τι παραλυπῇ, καὶ ἡ αὔξησις παρ᾽ ἄλλου καὶ ἡ γένεσις εἰς ἄλλο τῶν μερῶν. Τὸ δ᾽ ὅλον καὶ ἐν τούτοις μὲν ταῦτα ποιεῖ, αὐτὸ δὲ τὸ ἀγαθὸν ζητεῖ, μᾶλλον δὲ βλέπει. Τοῦτο τοίνυν καὶ ἡ ὀρθὴ προαίρεσις ἡ ὑπὲρ τὰ πάθη ζητεῖ καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ταύτῃ συμβάλλει· ἐπεὶ καὶ τῶν παρ᾽ ἄλλῳ θητευόντων πολλὰ μὲν τῶν ἔργων αὐτοῖς βλέπει πρὸς τὰ ἐπιταχθέντα ὑπὸ τοῦ δεσπότου, ἡ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ ὄρεξις πρὸς τὸ αὐτό, πρὸς ὃ καὶ ὁ δεσπότης. Εἰ δὴ ὀρᾷ τι ὁ ἥλιος καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα εἰς τὰ τῇδε, χρὴ νομίζειν αὐτὸν

11 σύμφωνος ἑαυτῇ ἅπασα : σύμφυτος ἑαυτῆς πᾶσα Vat. || 18 ἔχουσαι : ἔχοντες F || 20 καὶ ῥ. : ἢ ῥ. Marc C || 26 πρὸς ἄλλο conieci : πρὸς αὐτὸ || 27 πρὸς τὸ αὐτὸ : πρὸς τῷ αὐτῷ Ciz. || 28 ἡ μία : μία F || 35 ἄλλῳ : ἄλλων EF.

Donc si le soleil ou les autres astres agissent sur les choses terrestres, il faut penser que le soleil (pour nous borner à lui) contemple les choses intelligibles et qu'il produit, de la même manière qu'il réchauffe la terre, tout ce qu'il fait en communiquant ensuite quelque chose de l'âme, grâce à l'âme végétative multiple qui est en lui. Les autres astres, de même, transmettent leurs influences par une sorte d'irradiation et sans le vouloir, Enfin tous les astres ensemble, formant une seule figure, transmettent des dispositions qui changent avec les changements de cette figure.

Les figures ont donc bien leur efficace ; autant de figures, autant d'effets différents (il est vrai qu'une partie de l'effet vient aussi des choses qui forment les figures ; si ces choses sont différentes, l'effet est différent). On peut voir d'ailleurs, même dans les choses terrestres, quelle influence ont les figures en elles-mêmes. Pourquoi en effet appréhendons-nous de regarder certaines figures, sans en avoir éprouvé auparavant aucun dommage ? Pourquoi d'autres figures nous laissent-elles sans crainte ? Pourquoi certaines figures font-elles peur aux uns, et d'autres figures aux autres ? C'est que sur chacun agissent des figures différentes, impuissantes à agir sinon sur les êtres sur qui il est dans leur nature d'agir ; telle configuration attire le regard, et telle autre n'attire pas la même personne. C'est, dit-on, sa beauté qui nous attire. Mais pourquoi ce bel objet émeut-il un homme, et cet autre bel objet un autre homme, si la différence de figure n'a pas d'efficacité ? Pourquoi, d'ailleurs, dire que les couleurs agissent efficacement, et non les figures [1] ? Et d'une manière générale, il est absurde de mettre quelque chose au nombre des êtres, sans lui attribuer de pouvoir ; l'être, c'est ce qui est capable d'agir ou de pâtir ; aux uns, il faut attribuer l'action seule, et, aux autres, l'action et la passion.

Mais les objets ont d'autres pouvoirs que ceux de leurs figures ; sur la terre même, il y a bien des pouvoirs qui n'émanent pas du chaud et du froid ; des êtres doués de qualités diverses et recevant leurs formes de raisons sémi-

au sentiment un qu'il a de lui ; comment il fait tout d'une volonté unique ; comment tout concourt à tout ce qui arrive. »

1. Il faut se rappeler que selon l'esthétique de Plotin (*Enn.*, I, 6, 1) la beauté d'une forme ne consiste pas du tout dans la symétrie des parties, mais bien dans l'idée qu'elle exprime.

μὲν ἄνω βλέποντα εἶναι — ἐφ' ἑνὸς γὰρ τὸν λόγον ποιητέον — ποιεῖσθαι δὲ παρ' αὐτοῦ, ὥσπερ τὸ θερμαίνεσθαι τοῖς ἐπὶ γῆς, οὕτω καὶ εἴ τι μετὰ τοῦτο ψυχῆς διαδόσει, ὅσον ἐν αὐτῷ, φυτικῆς ψυχῆς πολλῆς οὔσης· καὶ ἄλλο δὲ ὁμοίως οἷον ἑλλάμπον δύναμιν παρ' αὐτοῦ ἀπροαίρετον διδόναι καὶ πάντα δὴ ἕν τι οὕτως ἐσχηματισμένον γενόμενα τὴν διάθεσιν ἄλλην καὶ ἄλλην αὖ διδόναι, ὥστε καὶ τὰ σχήματα δυνάμεις ἔχειν· παρὰ γὰρ τὸ οὕτως ἢ οὕτως ἄλλως καὶ ἄλλως· καὶ δι' αὐτῶν τῶν ἐσχηματισμένων γίνεσθαί τι· παρὰ γὰρ τούτους ἄλλο καὶ ἄλλο αὖ παρ' ἄλλους· ἐπεὶ καὶ καθ' αὐτὰ τὰ σχήματα ὡς δυνάμεις ἔχει, καὶ ἐπὶ τῶν τῇδε ἄν τις ἴδοι. Διὰ τί γὰρ τὰ μὲν φοβερὰ τοῖς ὁρῶσι τῶν σχημάτων μηδέν τι προπεπονθότων τῶν φοβουμένων, τὰ δὲ οὐ φοβεῖ δφθέντα; Καὶ ἄλλους μὲν ταδί, ἄλλους δὲ ταδί; Ἢ ὅτι εἰς μὲν τὸν τοιόνδε ταδὶ ἐργάζεται, εἰς δὲ τοῦτον ἄλλα, οὐκ ἂν μὴ δυναμένων εἰς τὸ πεφυκὸς ποιεῖν· καὶ οὕτωσὶ μὲν σχηματισθὲν ἐκίνησε τὴν ὄψιν, οὕτωσὶ δὲ οὐ τὸν αὐτόν. Καὶ γὰρ εἴ τις λέγοι τὸ κάλλος εἶναι τὸ κινοῦν, διὰ τί τὸν μὲν τοῦτο, τὸν δὲ ἄλλο ἐκίνησε, μὴ τῆς κατὰ τὸ σχῆμα διαφορᾶς τὴν δύναμιν ἐχούσης; Διὰ τί γὰρ τὰς μὲν χρόας φήσομεν δύναμιν ἔχειν καὶ ποιεῖν, τὰ δὲ σχήματα οὐ φήσομεν; Ἔπεὶ καὶ ὅλως ἄτοπον εἶναι μέν τι ἐν τοῖς οὖσι, μὴ μέντοι ἔχειν τι δ δύναται. Τὸ γὰρ ὂν τοιοῦτον, οἷον ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν· καὶ ἐν μὲν τοῖς δοτέον τὸ ποιεῖν, ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων ἄμφω. Καὶ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις δὲ δυνάμεις καὶ παρὰ τὰ σχήματα· καὶ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν εἰσι πολλαί, ἃς οὐ θερμὰ ἢ ψυχρὰ παρέχεται, ἀλλὰ γενόμενα ποιότησι διαφόροις καὶ λόγοις εἰδοποιηθέντα καὶ φύσεως

43 φυτικῆς Kirchhoff : φυσικῆς || 46 γενόμενα marg. ed. Bas. ex Creuzer : γενομένους || 54 τὸν Kirchhoff : τὸ codd. || 56 εἰς τὸ πεφυκὸς corruptum esse suspicor : εἰς ὃ οὐκ ἂν εἴη πεφυκὸς fortasse || 57 τὸν αὐτόν : τῶν αὐτῶν C Müller τοῦ αὐτοῦ vel τὴν αὐτήν Vitringa.

nales, ont une part du pouvoir de la nature ; telles sont les pierres et les plantes qui produisent bien des effets merveilleux.

36 L'univers est très varié ; il a en lui toutes les raisons séminales, avec une diversité infinie de puissances. Chez l'homme, l'œil a sa puissance, et chaque os la sienne ; les os de la main, ceux du doigt, ceux du pied ont chacun une puissance différente ; il n'est aucune partie qui n'ait son influence propre, et aucune partie n'a la même[1] ; mais nous l'ignorons faute de l'avoir appris. Il en est ainsi, à plus forte raison, dans l'univers ; à plus forte raison, parce que les puissances de notre corps sont des traces de celles de l'univers : il y a donc dans l'univers une diversité innombrable et merveilleuse de puissances, ainsi que dans les astres qui parcourent le ciel. Il n'est pas comme une maison sans âme, grande d'ailleurs et vaste, faite d'espèces de matériaux faciles à dénombrer, de pierres et de bois et, si l'on veut, d'autres encore ; il faut qu'il forme un monde ordonné ; il faut qu'il soit un être éveillé et que tout y vive à sa manière ; et rien ne peut être, qui ne soit en lui. Ainsi se résout cette difficulté : Comment dans un être animé peut-il y avoir des choses sans âme ? L'argument nous dit que chaque chose vit à sa façon dans l'univers ; nous disons qu'une chose ne vit pas, si elle ne reçoit pas de lui un mouvement accessible à nos sens ; mais chacune à sa vie, qui nous échappe ; l'être, dont la vie est perceptible à nos sens, est composé d'êtres qui vivent imperceptiblement pour nous, mais dont les puissances merveilleuses s'exercent sur la vie de l'animal composé. L'homme ne pourrait recevoir des impulsions si diverses, si son mouvement résultait de puissances intérieures complètement dénuées d'âme ; et l'univers non plus ne vivrait pas comme il vit, si chacune des choses qui sont en lui ne vivait de sa vie propre, sans d'ailleurs, pour cela, avoir la volonté. Lui aussi, il agit sans avoir besoin de la volonté, car il est d'un genre d'êtres antérieur à la volonté ; et c'est pourquoi tant de choses sont asservies aux puissances des êtres de ce genre.

1. Tout ce chapitre est pénétré de la notion, stoïcienne d'origine, des puissances ou forces occultes qui rayonnent de chaque être ; il

δυνάμεως μεταλαβόντα, οἷον καὶ λίθων φύσεις καὶ βοτανῶν ἐνέργειαι θαυμαστὰ πολλὰ παρέχονται.

36 Ποικιλώτατον γὰρ τὸ πᾶν καὶ λόγοι πάντες ἐν αὐτῷ καὶ δυνάμεις ἄπειροι καὶ ποικίλαι. Οἷον δή φασι καὶ ἐπ' ἀνθρώπου ἄλλην μὲν δύναμιν ἔχειν ὀφθαλμὸν καὶ ὀστοῦν τόδε, τοδὶ δ' ἄλλην, χειρὸς μὲν τοδὶ καὶ δακτύλου τοῦ ποδός, καὶ οὐδὲν μέρος εἶναι ὃ μὴ ἔχει καὶ οὐ τὴν αὐτὴν δὲ ἔχει — ἀγνοοῦμεν δὲ ἡμεῖς, εἰ μή τις τὰ τοιαῦτα μεμάθηκεν —, οὕτω καὶ πολὺ μᾶλλον· μᾶλλον δέ, ⟨ὅτι⟩ ἴχνος ταῦτα ἐκείνων· ἐν τῷ παντὶ ἀδιήγητον δὴ καὶ θαυμαστὴν ποικιλίαν εἶναι δυνάμεων, καὶ δὴ καὶ ἐν τοῖς κατ' οὐρανὸν φερομένοις. Οὐ γὰρ δή, ὥσπερ ἄψυχον οἰκίαν μεγάλην ἄλλως καὶ πολλὴν ἔκ τινων εὐαριθμήτων κατ' εἶδος, οἷον λίθων καὶ ξύλων, εἰ δὲ βούλει, καὶ ἄλλων τινῶν, εἰς κόσμον ἔδει αὐτὸ γεγονέναι, ἀλλ' εἶναι αὐτὸ ἐγρηγορὸς πανταχῇ καὶ ζῶν ἄλλο ἄλλως καὶ μηδὲν δύνασθαι εἶναι, ὃ μή ἐστιν ⟨ἐν⟩ αὐτῷ. Διὸ καὶ ἐνταῦθα λύοιτο ἂν ἡ ἀπορία ἡ πῶς ἐν ζῴῳ ἐμψύχῳ ἄψυχον· οὕτως γὰρ ὁ λόγος φησὶν ἄλλο ἄλλως ζῆν ἐν τῷ ὅλῳ, ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτοῦ κινούμενον ζῆν μὴ λέγειν· τὸ δέ ἐστιν ἕκαστον ζῷον λανθάνον, καὶ τὸ αἰσθητῶς ζῷον συγκείμενον ἐκ τῶν μὴ αἰσθητῶς μὲν ζώντων, θαυμαστὰς δὲ δυνάμεις εἰς τὸ ζῆν τῷ τοιούτῳ ζῴῳ παρεχομένων. Μὴ γὰρ ἂν κινηθῆναι ἐπὶ τοσαῦτα ἄνθρωπον ἐκ πάντη ἀψύχων τῶν ἐν αὐτῷ δυνάμεων κινούμενον, μηδ' αὖ τὸ πᾶν οὕτω ζῆν μὴ ἑκάστου τῶν ἐν αὐτῷ ζῶντος τὴν οἰκείαν ζωήν, κἂν προαίρεσις αὐτῷ μὴ παρῇ. Ποιεῖ γὰρ καὶ προαιρέσεως οὐ δεηθέν, ἅτε προαιρέσεως ὂν προγενέστερον· διὸ καὶ πολλὰ δουλεύει αὐτῶν ταῖς δυνάμεσιν.

36 2 δὴ Volkmann : δὲ || 7 ὅτι Kirchhoff || 8 δὴ Kirchhoff : δὲ || 12 ἄλλων : ἀπ' ἄλλων Vat. || 15 ἐν Kirchhoff || 17 τὸ — κινούμενον : τῷ — κινουμένους Creuzer et cet. edit. || 18 αὐτοῦ : αὐτῷ F || 24 ζῶντος Kirchhoff : ζώντων codd. AF.

37 Rien donc ne peut être arraché à l'univers ; cherche-t-on en quoi consiste l'action du feu et des corps actifs analogues ? Si savant que l'on croie être, on sera bien embarrassé, si l'on n'attribue point sa puissance à ce fait qu'il existe dans l'univers. Il faut en dire autant des corps les plus usuels. Nous ne jugeons pas à propos de faire des recherches, ni d'élever des doutes sur les faits qui nous sont habituels ; il nous faut voir des effets qui sortent de l'ordinaire pour avoir de l'incertitude sur la manière dont ils se produisent, et l'inhabituel éveille notre étonnement. Mais nous serions étonnés des choses les plus ordinaires, si l'on nous racontait leurs opérations, avant que nous en ayions eu l'expérience[1].

Il faut dire que, sans avoir la raison, tout être a une puissance efficace, parce qu'il a été façonné et formé dans l'univers et parce qu'il a une part d'âme qui lui vient de l'univers, être animé ; il est contenu par lui et en est une partie ; car il n'est rien dans l'univers qui ne soit une partie de l'univers ; mais certains êtres ont une puissance plus active que d'autres ; les choses de la terre sont inférieures en puissance aux choses célestes, douées d'une nature moins obscure. Les puissances produisent bien des effets, mais non par la volonté des êtres d'où paraissent venir ces effets ; car elles peuvent exister en des êtres privés de volonté ; elles ne réfléchissent pas non plus à ce qu'elles donnent d'elles-mêmes à leurs effets, même s'il vient d'elles quelque chose de l'âme. Car un animal peut bien engendrer d'autres animaux, sans qu'il l'ait voulu, sans qu'il en soit amoindri, sans qu'il en ait même conscience ; eût-il la volonté, ce n'est pas la volonté qui agit dans ce cas ; à plus forte raison, si c'est un animal qui ne possède pas la volonté, et qui n'a même pas la conscience.

38 Ce qui provient du ciel sans qu'aucune autre

faut se rappeler que, selon les stoïciens, toute qualité est en même temps un agent, un pneuma actif qui pénètre les êtres.

1. C'est le thème de Cicéron, *De natura Deorum* II, 96 : après avoir parlé de la beauté que nous trouverions au ciel, si nous le voyions pour la première fois, il ajoute : « Mais par l'habitude des yeux, nos âmes s'accoutument, et ne cherchent pas les raisons des choses qu'elles voient toujours ; comme si la nouveauté des choses, plus que leur grandeur, devait nous pousser à chercher les causes. »

37 Οὐδὲν οὖν τῷ παντὶ ἀπόβλητον αὐτοῦ· ἐπεὶ καὶ πῦρ καὶ ὅσα τῶν τοιούτων λέγομεν ποιεῖν, εἴ τις τὸ ποιεῖν αὐτῶν ζητήσειε τί ποτέ ἐστι τῶν νῦν δοκούντων εἰδέναι, ἀπορήσειεν ἄν, εἰ μὴ δύναμιν ταύτην αὐτῷ ἀποδοίη ⟨τῷ⟩ ἐν τῷ παντὶ εἶναι, καὶ τοῖς ἄλλοις δὲ τὸ τοιοῦτον τοῖς ἐν χρήσει λέγοι. Ἀλλ' ἡμεῖς τὰ μὲν συνήθη οὔτ' ἀξιοῦμεν ζητεῖν οὔτ' ἀπιστοῦμεν, περὶ δὲ τῶν ἄλλων τῶν ἔξω τοῦ συνήθους δυνάμεων ἀπιστοῦμέν τε ὡς ἔχει ἕκαστον, καὶ τῷ ἀσυνήθει τὸ θαυμάζειν προστίθεμεν θαυμάσαντες ἂν καὶ ταῦτα, εἰ ἀπείροις αὐτῶν οὖσιν ἕκαστόν τις προφέρων ἐξηγοῖτο αὐτῶν τὰς δυνάμεις. Ἔχειν μὲν οὖν ἕκαστον δύναμίν τινα ἄλογον φατέον ἐν τῷ παντὶ πλασθὲν καὶ μορφωθὲν καὶ μετειληφός πως ψυχῆς παρὰ τοῦ ὅλου ὄντος ἐμψύχου καὶ περιειλημμένον ὑπὸ τοιούτου καὶ μόριον ὂν ἐμψύχου — οὐδὲν γὰρ ἐν αὐτῷ ὅ τι μὴ μέρος —, ἄλλα δὲ ἄλλων πρὸς τὸ δρᾶν δυνατώτερα, καὶ τῶν ἐπὶ γῆς τὰ τῶν οὐρανίων μᾶλλον, ἅτε ἐναργεστέρᾳ φύσει χρώμενα, καὶ γίνεσθαι πολλὰ κατὰ τὰς δυνάμεις ταύτας, οὐ τῇ προαιρέσει ἀφ' ὧν δοκεῖ ἰέναι τὸ δρώμενον — ἔστι γὰρ καὶ ἐν τοῖς προαίρεσιν οὐκ ἔχουσιν —, οὐδὲ ἐπιστραφέντων τῇ δόσει τῆς δυνάμεως, κἂν ψυχῆς τι ἀπ' αὐτῶν ᾖ. Γένοιτο γὰρ ἂν καὶ ζῷα ἐκ ζῴου οὐ τῆς προαιρέσεως ποιούσης οὐδ' αὖ ἐλαττουμένου οὐδ' αὖ παρακολουθοῦντος· αὐτὸ γὰρ ⟨οὐκ⟩ ἦν ἡ προαίρεσις, εἰ ἔχοι, ἡ ποιοῦσα. Εἰ δὲ μὴ ἔχοι τι προαίρεσιν ζῷον, ἔτι μᾶλλον τὸ μὴ παρακολουθεῖν.

38 Ἅ τε οὖν ἐξ αὐτοῦ μηδενὸς κινήσαντος ἐκ τῆς

37 4 αὐτῷ ἀποδοίη τῷ coni. : αὐτῷ ἀποδοίη codd. ἀποδοίη αὐτῷ B || 10 προφέρων Kirchhoff : προσφέρων codd. || 12 ἄλογον : ἀνάλογον Kirchhoff Volkmann (cf. 36, 25-27) || 16 τὰ Volkmann : καὶ codd. || 20 ἐπιστραφέντων Müller : ἐπιστραφέντος || 23 αὐτὸ Kirchhoff : αὐτός || 24 οὐκ inserui : ἂν Kirchhoff || ἡ οὐκ ἦν post ἔχοι delevi : haec verba in margine scripta esse et recte ad restituendum τὸ οὐκ omissum, postea in textum inserta esse suspicor.

partie de l'univers vivant l'ait provoqué à agir, donc ce qui provient de lui en général, et aussi ce qui en vient parce qu'on l'a provoqué, par exemple, par une simple prière ou par une incantation chantée selon les règles de l'art, tous ces effets ne doivent pas être attribués à chacune des choses d'en haut, mais à la nature de l'opération accomplie.

Tout ce qui est utile à la vie ou procure quelque avantage doit être rapporté aux dons [des astres] qui se propagent des parties les plus grandes aux plus petites. Si l'on dit qu'ils ont parfois une influence fâcheuse sur la génération des animaux, c'est que le sujet n'est pas capable de recevoir le bien qui lui est donné ; car un animal ne naît pas seulement, il naît pour telle fin et dans telle circonstances, et le sujet qui subit et qui subira l'influence du ciel a telle nature déterminée. Les mélanges d'influences font aussi beaucoup, si même chaque astre fournit quelque chose d'utile à la vie. Il peut arriver tel cas où ce qui est naturellement avantageux ne l'est plus ; et l'ordre universel ne donne pas toujours à un être ce qu'il veut ; enfin nous ajoutons nous-mêmes bien des choses à ces dons naturels.

Malgré ces limites, tout s'entrelace ; toutes les choses s'accordent merveilleusement ; et elles viennent les unes des autres, quoiqu'elles viennent de leurs contraires ; car un seul être les possède toutes. Et, s'il y a des défauts dans les êtres engendrés, c'est que les êtres ne sont pas arrivés à la perfection de leur forme, parce que la forme n'a pu dominer la matière ; ils manquent par exemple de cette beauté de race, dont la privation les fait tomber dans la laideur.

Ainsi, certaines choses sont produites par les choses d'en haut ; d'autres dérivent de la nature du sujet, il en est d'autres, que les êtres ajoutent à eux-mêmes. Comme tous les événements sont coordonnés et convergent vers l'unité, ils sont tous annoncés par des signes ; sans doute la vertu est sans maître ; mais elle fait entrer ses actes dans la trame de l'univers, parce que les choses sensibles dépendent des intelligibles et les choses de notre univers d'êtres plus divins qu'eux, en un mot parce que le sensible participe à l'intelligible.

39 Donc les événements de l'univers ne dépendent point de raisons séminales, mais de raisons plus compréhensives

ἄλλης αὐτοῦ ζωῆς γίνεται, καὶ ὅλως ὅσα ἐξ αὐτοῦ, ὅσα τε κινήσαντος ἄλλου, οἷον εὐχαῖς ἢ ἁπλαῖς ἢ τέχνῃ ᾀδομέναις, ταῦτα οὐκ εἰς ἐκείνων ἕκαστον, ἀλλ' εἰς τὴν τοῦ δρωμένου φύσιν ἀνενεκτέον. Καὶ ὅσα μὲν χρηστὰ πρὸς ζωὴν ἤ τινα ἄλλην χρείαν συμβάλλεται, τῇ δόσει ἀνενεκτέον, ἐξ ἄλλου μέρους μείζονος εἰς ἄλλο ἔλαττον ἰόν· ὅ τι δ' ἂν δυσχερὲς ἐξ αὐτῶν λέγηται εἰς τὰς γενέσεις τῶν ζῴων ἰέναι, ἢ τῷ μὴ δύνασθαι τὸ εὔχρηστον δέξασθαι τὸ ὑποκείμενον· οὐ γὰρ ἁπλῶς γίνεται τὸ γινόμενον, ἀλλ' εἰς τοδὶ καὶ ὧδι καὶ δεῖ καὶ τὸ πάσχον καὶ τὸ πεισόμενον ὑποκειμένην τινὰ καὶ τοιάνδε φύσιν ἔχειν. Πολλὰ δὲ καὶ αἱ μίξεις ποιοῦσιν, ἑκάστου τι εὔχρηστον εἰς τὸ ζῆν διδόντος. Γίνοιτο δ' ἂν τῷ καὶ μὴ συμφερόντων τῶν λυσιτελῶν τὴν φύσιν, καὶ ἡ σύνταξις ἡ τῶν ὅλων οὐ δίδωσιν ἑκάστῳ ἀεὶ ὃ βούλεται· πολλὰ δὲ καὶ προστίθεμεν αὐτοὶ τοῖς δοθεῖσι. Πάντα δ' ὅμως εἰς ἓν συμπλέκεται καὶ θαυμαστὴν τὴν συμφωνίαν ἔχει καὶ ἀπ' ἄλλων ἄλλα, κἂν ἀπ' ἐναντίων ᾖ· πάντα γὰρ ἑνός. Καὶ εἴ τι δὲ ἐλλεῖπον πρὸς τὸ βέλτιον τῶν γινομένων, μὴ εἰδοποιηθὲν εἰς τέλος μὴ κρατηθείσης τῆς ὕλης, οἷον ἐλλεῖπον τῷ γενναίῳ, οὗ στερηθὲν πίπτει εἰς αἰσχρότητα· ὥστε τὰ μὲν ποιεῖσθαι ὑπ' ἐκείνων, τὰ δὲ τὴν ὑποκειμένην φύσιν εἰσφέρεσθαι, τὰ δὲ παρ' αὐτῶν προστιθέναι· συνταττομένων δὲ ἀεὶ πάντων καὶ εἰς ἓν συντελούντων πάντων, σημαίνεσθαι πάντα· ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον· συνυφαίνεσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἔργα τῇ συντάξει, ἅτε καὶ τῶν τῇδε ἐκεῖθεν ἐξηρτημένων, τῶν ἐν τῷδε τῷ παντὶ τοῖς θειοτέροις, μετέχοντος καὶ τοῦδε ἐκείνων.

39 Γίνεται τοίνυν τὰ ἐν τῷ παντὶ οὐ κατὰ σπερματικούς, ἀλλὰ κατὰ λόγους περιληπτικοὺς καὶ τῶν προτέρων

38 4 ἐκείνων coni. Creuzer : ἐκεῖνον || 5 χρηστά Kirchhoff : χρὴ τά || 9 τῷ : τὸ AF || 11 δεῖ : δὴ F || 23 φύσιν : πίστιν EF (cum φύσιν in marg.) || 28 καὶ ante μετέχοντος del. Kirchhoff.

appartenant à des êtres antérieurs aux raisons séminales. Car on ne trouve pas dans les raisons séminales la cause des événements qui sont contraires à ces raisons elles-mêmes, ni celle des faits qui proviennent de la matière et collaborent à l'univers, ni enfin celle des actions qu'exercent l'un sur l'autre les êtres engendrés. La raison de l'univers ressemblerait plutôt à une raison qui introduirait l'ordre et la loi dans une cité, parce qu'elle connaîtrait d'avance les actions des citoyens et leurs intentions ; elle envisagerait tout cela en légiférant, et saurait combiner avec les lois leurs passions, leurs actions et l'honneur ou le déshonneur qui s'y attachent, et tout, dans la cité, irait spontanément d'accord. Les événements sont annoncés par des signes, sans que les présages soient un but premier de la nature ; il résulte seulement du cours des événements que les uns annoncent les autres ; c'est parce que l'univers est un, et parce que les événements sont ceux d'un seul univers, que l'un est connu par l'autre, la cause par l'effet, le conséquent par l'antécédent, le composé par un de ses éléments, grâce à l'union de cet élément avec les autres.

Si nous avons raison, les difficultés sont résolues et en particulier celle qui attribuait aux dieux les maux de l'univers : la volonté des dieux n'est point la cause de ces maux ; tout ce qui vient d'en haut est le résultat d'une nécessité naturelle qui met en rapport les parties les unes avec les autres selon les conséquences de la vie universelle ; de plus les êtres ajoutent beaucoup d'eux-mêmes à ce qui leur vient d'en haut ; en outre, des influences astrales qui, prises à part, ne sont pas mauvaises, produisent, en se mélangeant, un résultat bien différent ; en outre, chaque être vit non pas pour lui, mais pour l'univers ; enfin le sujet subit l'influence autrement qu'il ne l'avait reçue, et il ne peut se rendre maître du don qui lui a été fait.

40 Mais comment expliquer les charmes de la magie[1] ? Par la sympathie ; il y a naturellement accord entre les choses semblables et hostilité entre celles qui sont dissemblables ; de plus il y a un grand nombre de puissances variées

1. C'est le sujet qui avait été indiqué au chapitre XXXI, l. 3-4 et l. 29 où il avait été annoncé comme devant être traité plus loin.

ἢ κατὰ τοὺς τῶν σπερμάτων λόγους· οὐ γὰρ ἐν σπερματικοῖς λόγοις ἔνι τι τῶν γινομένων παρὰ τοὺς σπερματικοὺς αὐτοὺς λόγους οὐδὲ τῶν παρὰ τῆς ὕλης εἰς τὸ ὅλον συντελούντων οὐδὲ τῶν δρωμένων εἰς ἄλληλα παρὰ τῶν γενομένων. Ἀλλὰ μᾶλλον ἂν ἐοίκοι ὁ λόγος τοῦ παντὸς κατὰ λόγον τιθέντα κόσμον πόλεως καὶ νόμον, ἤδη εἰδότα ἃ πράξουσιν οἱ πολῖται καὶ δι' ἃ πράξουσι, καὶ πρὸς ταῦτα πάντα νομοθετοῦντα καὶ συνυφαίνοντα τοῖς νόμοις τὰ πάθη πάντα αὐτῶν καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰς ἐπὶ τοῖς ἔργοις τιμὰς καὶ ἀτιμίας, πάντων ὁδῷ οἷον αὐτομάτῳ εἰς συμφωνίαν χωρούντων. Ἡ δὲ σημασία οὐ τούτου χάριν, ἵνα σημαίνῃ προηγουμένως, ἀλλ' οὕτω γιγνομένων σημαίνεται ἐξ ἄλλων ἄλλα· ὅτι γὰρ ἓν καὶ ἑνός, καὶ ἀπ' ἄλλου ἄλλο γινώσκοιτ' ἄν, καὶ ἀπὸ αἰτιατοῦ δὲ τὸ αἴτιον, καὶ τὸ ἑπόμενον δὲ ἐκ τοῦ προηγησαμένου, καὶ τὸ σύνθετον ἀπὸ θατέρου, ὅτι θάτερον καὶ θάτερον ὁμοῦ. Εἰ δή ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, λύοιντο ἂν ἤδη αἱ ἀπορίαι, ἥ τε πρὸς τὸ κακῶν δόσιν παρὰ θεῶν γίνεσθαι τῷ μήτε προαιρέσεις εἶναι τὰς ποιούσας, φυσικαῖς δὲ ἀνάγκαις γίνεσθαι, ὅσα ἐκεῖθεν, ὡς μερῶν πρὸς μέρη, καὶ ἑπόμενα ἑνὸς ζῳῇ, καὶ τῷ πολλὰ παρ' αὐτῶν τοῖς γινομένοις προστιθέναι, καὶ τῷ τῶν διδομένων παρ' ἑκάστων οὐ κακῶν ὄντων ἐν τῇ μίξει γίνεσθαι ἄλλο τι, καὶ τῷ μὴ ἕνεκα ἑκάστου ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου τὴν ζωὴν ⟨εἶναι⟩, καὶ τὴν ὑποκειμένην δὲ φύσιν ἄλλο λαβοῦσαν ἄλλο πάσχειν καὶ μηδὲ δύνασθαι κρατῆσαι τοῦ δοθέντος.

40 Τὰς δὲ γοητείας πῶς; Ἡ τῇ συμπαθείᾳ, καὶ τῷ πεφυκέναι συμφωνίαν εἶναι ὁμοίων καὶ ἐναντίωσιν ἀνομοίων, καὶ τῇ τῶν δυνάμεων τῶν πολλῶν ποικιλίᾳ εἰς ἓν ζῷον συντελούντων. Καὶ γὰρ μηδενὸς μηχανωμένου

39 4 τι τῶν Müller : καὶ τῶν codd. αἴτιον τῶν fortasse || 10 νομοθετοῦντα Kirchhoff : νομοθετοῦντος codd. || 18 ποιῶν post ὁμοῦ del. Kirchhoff || 23 αὐτῶν Volkmann : αὐτῶν codd. || 26 εἶναι Müller.

qui collaborent à l'unité de l'animal univers. Aussi voit-on des attractions et des enchantements se produire sans aucune pratique magique. La vraie magie c'est « l'Amitié et la Dispute » qui sont dans l'univers. Le premier magicien, c'est celui que les hommes connaissent bien pour user de ses philtres et de ses enchantements les uns envers les autres : c'est en effet parce qu'il leur est naturel d'aimer, c'est parce que tout ce qui fait aimer les attire l'un vers l'autre, que peut naître l'art de provoquer l'amour par la magie ; le magicien ne fait qu'unir par des contacts les êtres déjà naturellement liés l'un à l'autre et qui ont un amour inné l'un pour l'autre ; il joint une âme à une autre âme, comme on attache deux plantes éloignées l'une à l'autre ; les figures dont il se sert, et les attitudes qu'il prend lui-même ont des vertus propres ; sans bruit il attire à lui et concentre en lui ces vertus ; mais c'est parce qu'il est lui-même dans l'unité universelle et pour elle ; si l'on supposait le magicien étranger à l'univers, il n'y aurait plus d'incantations ni de liens magiques pour attirer et faire descendre sur lui ces vertus ; s'il peut les guider, c'est qu'il ne les mène pas ailleurs que dans leur domaine propre, et qu'il connaît les moyens de transporter quelqu'une de ces vertus sur un objet différent, au sein de l'animal univers. Ces moyens, ce sont des incantations, certaines paroles et certaines attitudes de l'opérateur ; leur attrait est analogue à celui des attitudes et des paroles plaintives ; par ces moyens, l'âme est naturellement attirée. Effet analogue à celui de la musique qui charme non point notre volonté ni notre raison, mais nos appétits irrationnels, et dont la magie n'étonne point ; pourtant l'amour est aussi produit par le charme de la musique, bien que l'on ne demande rien de pareil aux musiciens.

Il ne faut pas croire que les prières non plus soient exaucées par la volonté des dieux, pas plus que ceux qui sont charmés par les incantations ne les connaissent : lorsqu'un serpent fascine un homme, cet homme ne comprend pas et ne sent pas cette influence ; il ne la connaît que lorsqu'il l'a déjà subie ; mais la partie dirigeante de l'âme n'en est pas atteinte. Ainsi, lorsqu'on prie un être, une influence vient de cet être sur celui qui prie ou sur un autre ; mais le soleil ou l'astre que l'on prie n'en savent rien.

ἄλλου πολλὰ ἕλκεται καὶ γοητεύεται· καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὖ. Καὶ ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ φαρμακεὺς οὗτός ἐστιν, ὃν κατανοήσαντες ἄνθρωποι ἐπ' ἀλλήλοις χρῶνται αὐτοῦ τοῖς φαρμάκοις καὶ τοῖς γοητεύμασι. Καὶ γάρ, ὅτι ἐρᾶν πεφύκασι καὶ τὰ ἐρᾶν ποιοῦντα ἕλκει πρὸς ἄλληλα, ὁλκῆς ἐρωτικῆς διὰ γοητείας τέχνη γεγένηται προστιθέντων ἐπαφαῖς φύσεις ἄλλας ἄλλοις συναγωγοὺς καὶ ἐγκείμενον ἐχούσας ἔρωτα· καὶ συνάπτουσι δὲ ἄλλην ψυχὴν ἄλλῃ, ὥσπερ ἂν εἰ φυτὰ διεστηκότα ἐξαψάμενοι πρὸς ἄλληλα· καὶ τοῖς σχήμασι δὲ προσχρῶνται δυνάμεις ἔχουσι, καὶ αὐτοὺς σχηματίζοντες ὧδι ἐπάγουσιν ἐπ' αὐτοὺς ἀψοφητὶ δυνάμεις ἐν ἑνὶ ὄντες εἰς ἕν· ἐπεὶ ἔξω γε τοῦ παντὸς εἴ τις ὑπόθοιτο τὸν τοιοῦτον, οὔτ' ἂν ἕλξειεν οὔτ' ἂν καταγάγοι ἐπαγωγαῖς ἢ καταδέσμοις· ἀλλὰ νοῦν, ὅτι μὴ οἷον ἀλλαχοῦ ἄγει, ἔχει ἄγειν εἰδὼς ὅπῃ τι ἐν τῷ ζῴῳ πρὸς ἄλλο ἄγεται. Πέφυκε δὲ καὶ ἐπῳδῆς τῷ μέλει καὶ τῇ τοιᾷδε ἠχῇ καὶ τῷ σχήματι τοῦ δρῶντος — ἕλκει γὰρ τὰ τοιαῦτα, οἷον τὰ ἐλεεινὰ σχήματα καὶ φθέγματα — ἄγεσθαι ἡ ψυχή· οὐ γὰρ ἡ προαίρεσις οὐδ' ὁ λόγος ὑπὸ μουσικῆς θέλγεται, ἀλλ' ἡ ἄλογος ψυχή, καὶ οὐ θαυμάζεται ἡ γοητεία ἡ τοιαύτη· καίτοι φιλοῦσι κηλούμενοι, κἂν μὴ τοῦτο αἰτῶνται παρὰ τῶν τῇ μουσικῇ χρωμένων. Καὶ τὰς ἄλλας δὲ εὐχὰς οὐ τῆς προαιρέσεως ἀκουούσης οἰητέον· οὐ γὰρ οἱ θελγόμενοι ταῖς ἐπῳδαῖς οὕτως, οὐδ' ὅταν γοητεύῃ ὄφις ἀνθρώπους, σύνεσιν ὁ γοητευόμενος ἔχει, οὐδ' αἰσθάνεται, ἀλλὰ γινώσκει, ἤδη παθών, ὅτι πέπονθεν, ἀπαθὲς δ' αὐτὸ τὸ ἡγούμενόν ἐστιν. Ὃ δ' ηὔξατο, ἦλθέ τι πρὸς αὐτὸν ἐξ ἐκείνου ἢ πρὸς ἄλλον· ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλο ἄστρον οὐκ ἐπαίει.

40 10 ὁλκῆς Kirchhoff : ἀλκῆ ACF ἀλκῆς B ὁλκή E || 11 τέχνη Kirchhoff : τέχνης codd. || 21 ἐπῳδῆς Kirchhoff : ἐπῳδαῖς || 23 σχήματα καὶ φθέγματα : φθέγματα καὶ σχήματα E || ἄγεσθαι ἡ Volkmann : ἀλλ' ἡ codd. ἡ ἄλογος Vitringa || 25 ἡ ἄλογος ψυχή del. Vitringa || 31 αὐτὸ : αὐτῷ C Ciz. Vat. || 33 ἄλλον : ἄλλο EF.

41 La prière produit ses effets, parce qu'une partie de l'univers est en sympathie avec une autre partie, comme dans la corde tendue [d'une lyre], où la vibration venue du bas se propage jusqu'en haut ; souvent aussi, quand l'une des cordes vibre, l'autre ressent en quelque sorte cette vibration, quand elles sont consonantes et accordées. Et même si les vibrations se transportent d'une lyre à une autre, on voit jusqu'où va la sympathie. Dans l'univers aussi, il y a une harmonie unique, même si elle est faite de contraires[1] ; mais elle est faite aussi de parties semblables et congénères, aussi bien que de parties contraires. Tout ce qui nuit aux hommes, par exemple, la colère attirée dans le foie avec la bile, n'a pas été produit pour leur nuire[2] ; si, en prenant du feu à un foyer, on blesse quelqu'un sans en avoir eu l'intention, celui qui a pris le feu est bien l'auteur de la brûlure ; c'est bien lui qui l'a produite en transportant le feu d'un endroit à un autre ; et cela est arrivé parce que l'être sur lequel il a transporté le feu n'est pas capable de le recevoir.

42 Il s'ensuit que les astres n'ont besoin ni de mémoire (c'est pour arriver là que toutes ces questions ont été traitées), ni de sensations émanées des objets. Il n'y a pas en eux, comme le pensent certains, une volonté d'exaucer nos prières ; avec nos prières ou sans elles il nous vient toujours d'eux quelque influence, parce qu'ils sont comme nous des parties d'un seul univers. Il y a en lui bien des puissances qui s'exercent sans volonté, qu'elles y soient ou non provoquées par des procédés de l'art. C'est qu'il est un animal un ; et les parties sont favorables ou nuisibles l'une à l'autre par leur nature ; et l'art des médecins ou des sorciers force une partie à fournir à une autre quelqu'une de ses vertus propres. L'univers communique aussi quelque chose de lui à ses parties, soit de lui-même, soit que l'on attire cette influence sur une partie qui est une de ses propres parties, donc de la même nature ; c'est que celui qui demande cette influence par ses prières n'est pas étranger à l'univers.

1. La lyre, l'harmonie des contraires, ce sont des images qui remontent à Héraclite.

2. Argument de la théodicée stoïcienne ; le mal est une conséquence accessoire (παρακολούθησις) du bien (Arnim, *Fragmenta*, II, 1170).

41 Καὶ γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρει γενομένου, ὥσπερ ἐν μιᾷ νευρᾷ τεταμένῃ· κινηθεῖσα γὰρ ἐκ τοῦ κάτω καὶ ἄνω ἔχει τὴν κίνησιν. Πολλάκις δὲ καὶ ἄλλης κινηθείσης ἄλλη οἷον αἴσθησιν ἔχει κατὰ συμφωνίαν καὶ τῷ ὑπὸ μιᾷ ἡρμόσθαι ἁρμονίᾳ. Εἰ δὲ καὶ ἐν ἄλλῃ λύρᾳ ἡ κίνησις ἀπ' ἄλλης ἔρχεται, ὅσον τὸ συμπαθές· καὶ ἐν τῷ παντὶ τοίνυν μία ἁρμονία, κἂν ἐξ ἐναντίων ᾖ· καὶ ἐξ ὁμοίων δέ ἐστι καὶ πάντων συγγενῶν καὶ τῶν ἐναντίων. Καὶ ὅσα λωβᾶται ἀνθρώποις, οἷον τὸ θυμοειδὲς ἐλχθὲν μετὰ χολῆς εἰς ἥπατος φύσιν, ἦλθεν οὐχ ὡς λωβησόμενα· οἷον εἰ πῦρ τις ἐκ πυρὸς λαβὼν ἔβλαψεν ἄλλον οὐ μηχανησάμενος ⟨εἰς ἐκεῖνον⟩ ἐλθεῖν. Ἢ ὁ λαβὼν ἐκεῖνος ποιεῖ, τῷ δεδωκέναι γοῦν τι οἷον μεταθέντα ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο· καὶ τὸ ἐληλυθὸς δέ, εἰ μὴ οἷός τε ἐγένετο δέξασθαι εἰς ὃν μετηνέχθη.

42 Ὥστε οὔτε μνήμης διὰ τοῦτο δεήσει τοῖς ἄστροις, οὗπερ χάριν καὶ ταῦτα πεπραγμάτευται, οὔτε αἰσθήσεων ἀναπεμπομένων· οὐδὲ ἐπινεύσεις τοῦτον τὸν τρόπον εὐχαῖς, ὡς οἴονταί τινες, προαιρετικάς τινας, ἀλλὰ καὶ μετ' εὐχῆς γίνεσθαί τι δοτέον καὶ εὐχῆς ἄνευ παρ' αὐτῶν, ᾗ μέρη καὶ ⟨αὐτὰ⟩ ἑνός· καὶ ὅτι δυνάμεις καὶ χωρὶς προαιρέσεως πολλαὶ καὶ αὗται καὶ ἄνευ μηχανῆς καὶ μετὰ τέχνης, ὡς ἐν ζῴῳ ἑνί, καὶ ἀπολαύει ἄλλο ἄλλου καὶ βλάπτεται τῷ οὕτω πεφυκέναι, καὶ τέχναις καὶ ἰατρῶν καὶ ἐπαοιδῶν ἄλλο ἄλλῳ ἠναγκάσθη παρασχεῖν τι τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ. Καὶ τὸ πᾶν δὲ ὡσαύτως εἰς τὰ μέρη δίδωσι καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ ἑλκύσαντος ἄλλου εἰς μέρος τι αὐτοῦ κείμενον τοῖς αὐτοῦ μέρεσι τῷ αὐτῷ φυσικῷ, ὡς μηδενὸς

41 11 οὐ μηχανησάμενος εἰς ἐκεῖνον ἐλθεῖν Kirchhoff Volkmann : ὁ μηχανησάμενος ἢ ἐλθεῖν codd. οἳ μὴ μηχανησάμενος ἦν ἐλθεῖν coni. Seidel e Ficin || 13 μεταθέντα Volkmann : μετατίθεντι.

42 3 οὐδὲ Kirchhoff: οὔτε || 6 αὐτὰ Volkmann || 9 τέχναις Creuzer: τέχναι codd. || καὶ om. E. || 13 τοῖς : ἐν τοῖς fortasse.

Celui qui demande peut être un méchant ; il ne faut pas s'en étonner ; les méchants puisent de l'eau aux fleuves ; l'être qui donne ne sait pas ce qu'il donne : il donne seulement. Pourtant cette ordonnance et ces dons viennent de la nature de l'univers : aussi, si un méchant prend ce qui est à la disposition de tous, alors qu'il ne le devait pas, le châtiment suit par une loi nécessaire.

Il ne faut donc pas admettre que l'univers pâtit ; ou plutôt sa partie dirigeante doit être tout à fait impassible, et des passions surviennent en ses parties ; la passion vient donc bien en elles ; mais, comme rien pour lui n'est contre nature, ce qui survient alors le laisse impassible vis-à-vis de lui-même. Les astres, eux aussi, s'ils éprouvent des passions, en tant qu'ils sont des parties de l'univers, sont pourtant impassibles, parce qu'ils ont une volonté impassible, parce que leurs corps et leurs natures ne subissent aucun dommage, parce que, s'ils communiquent par leur âme quelque chose d'eux-mêmes, ce qui s'écoule d'eux est imperceptible, et, s'ils reçoivent quelque chose, ce qu'ils reçoivent nous échappe.

43 Quelle influence la magie et les philtres ont-ils sur le sage ? Il ne subit pas, en son âme, l'influence de la magie ; il a une raison impassible qui ne se déjuge pas. Pourtant il pâtit par cette âme irrationnelle qui vient en lui de l'univers ; ou plutôt cette âme pâtit en lui. Mais les philtres ne peuvent provoquer en lui l'amour, parce que l'amour n'a lieu que si l'âme raisonnable consent à la passion de l'âme irrationnelle. Si des incantations influent sur son âme irrationnelle, il se délivrera de leur puissance par des incantations contraires[1] ; et les premières ne peuvent produire en lui que la mort, la maladie, ou des maux du corps ; car ce qui est en lui une partie de l'univers subit l'influence des autres parties et de l'univers ; mais lui-même, il n'en éprouve pas de dommages.

Il n'est pas contraire à la nature que l'on n'éprouve pas les influences magiques immédiatement, mais au bout d'un certain temps.

Les démons eux-mêmes peuvent pâtir, par leur partie irrationnelle ; il n'est point absurde de leur accorder la mémoire

1. Comme Plotin lui-même passait aux yeux de son biographe Porphyre pour avoir le pouvoir de le faire : cf. *Vie de Plotin*, 10, 5 sq.

ἀλλοτρίου τοῦ αἰτοῦντος ὄντος. Εἰ δὲ κακὸς ὁ αἰτῶν, θαυμάζειν οὐ δεῖ· καὶ γὰρ ἐκ ποταμῶν ἀρύονται οἱ κακοὶ καὶ τὸ διδὸν αὐτὸ οὐκ οἶδεν ὃ δίδωσιν, ἀλλὰ δίδωσι μόνον. ἀλλ' ὅμως συντέτακται καὶ δέδοται τῇ φύσει τοῦ παντός. Ὥστε εἴ τις ἔλαβεν ἐκ τῶν πᾶσι κειμένων, οὐ δέον, ἔπεσθαι αὐτῷ ἀναγκαίῳ νόμῳ τὴν δίκην. Οὔκουν δοτέον τὸ πᾶν πάσχειν· ἢ τὸ μὲν ἡγεμονοῦν αὐτοῦ ἀπαθὲς δοτέον πάντη εἶναι, γιγνομένων δὲ παθῶν ἐν μέρεσιν αὐτοῦ ἐκείνοις μὲν ἥκειν τὸ πάθος, παρὰ φύσιν δὲ μηδενὸς αὐτῷ ὄντος ἀπαθὲς τὸ γενόμενον ὡς πρὸς αὐτὸ εἶναι· ἐπεὶ καὶ τοῖς ἄστροις, καθ' ὅσον μὲν μέρη, τὰ πάθη, ἀπαθῆ μέντοι αὐτὰ τῷ τε τὰς προαιρέσεις καὶ αὐτοῖς ἀπαθεῖς εἶναι καὶ τὰ σώματα αὐτῶν καὶ τὰς φύσεις ἀβλαβεῖς ὑπάρχειν καὶ τῷ, καὶ εἰ διὰ τῆς ψυχῆς τι διδόασι, μὴ ἐλαττοῦσθαι αὐτοῖς τὴν ψυχὴν καὶ τὰ σώματα αὐτοῖς τὰ αὐτὰ μένειν καί, εἴ τι ὑπερεῖ, ἀναισθήτως ἀπιόντος καὶ τοῦ προσιόντος, εἰ πρόσεισι, λανθάνοντος.

43 Ὁ δὲ σπουδαῖος πῶς ὑπὸ γοητείας καὶ φαρμάκων; Ἢ τῇ μὲν ψυχῇ ἀπαθὴς εἰς γοήτευσιν, καὶ οὐκ ἂν τὸ λογικὸν αὐτοῦ πάθοι, οὐδ' ἂν μεταδοξάσειε· τὸ δὲ ὅσον τοῦ παντὸς ἐν αὐτῷ ἄλογον κατὰ τοῦτο πάθοι ἄν, μᾶλλον δὲ τοῦτο πάθοι ἄν· ἀλλ' οὐκ ἔρωτας ἐκ φαρμάκων, εἴπερ τὸ ἐρᾶν ἐπινευούσης καὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἄλλης τῷ τῆς ἄλλης παθήματι. Ὥσπερ δὲ ἐπῳδαῖς τὸ ἄλογον πάσχει, οὕτω καὶ αὐτὸς ἀντεπάδων τὰς ἐκεῖ δυνάμεις ἀναλύσει· θάνατον δὲ ἐκ τοιούτων ἢ νόσους ἢ ὅσα σωματικὰ πάθοι ἄν. Τὸ γὰρ μέρος τοῦ παντὸς ὑπὸ μέρους ἄλλου ἢ τοῦ παντὸς πάθοι ἄν, αὐτὸς δὲ ἀβλαβής. Τὸ δὲ μὴ εὐθύς, ἀλλ' ὕστερον, οὐκ

16 αὐτό Creuzer : αὐτοῦ || 17 δέδοται : δέδεται dubit. Volkmann || 18 Distinctionem post δέον posuit Gollwitzer || 23 ἀπαθὲς τό : ἀπαθὲς εἰς τὸ Seidel || αὐτό Creuzer : αὐτόν codd. || 25 εἶναι post αὐτὰ del. Kirchhoff || 29 προσιόντος : προσεισιόντος EF.

43 8 ἀντᾴδων καὶ post αὐτός del. Volkmann || 11 τὸ δὲ usque ad φύσεως del. Vitringa.

et la sensation ; on peut les charmer et les mener par des moyens naturels ; et ceux d'entre eux qui sont voisins des régions d'ici-bas peuvent entendre nos appels, d'autant mieux qu'ils sont en rapport avec ces régions[1]. Car tout être qui est en rapport avec un autre est enchanté par lui ; l'être avec qui il est en rapport l'enchante et l'entraîne ; seul, celui qui n'a de rapport qu'avec lui-même échappe au sortilège. C'est pourquoi toute action et toute vie active subissent des sortilèges ; car elles sont entraînées vers les objets qui les charment. De là les mots de Platon : « Le peuple du magnanime Érechtée a des dehors charmants[2]. » Qu'apprenons-nous en effet dans nos rapports avec autrui ? Nous sommes entraînés non par des artifices magiques, mais par la nature elle-même qui nous fait illusion, et qui lie les êtres l'un à l'autre non pas localement, mais en leur donnant ses philtres.

44 Seule, la contemplation échappe au sortilège, parce que nul n'exerce de sortilège sur lui-même ; il est un, et l'objet qu'il contemple, c'est lui-même ; sa raison n'est pas induite en erreur ; il fait ce qu'il doit, et il accomplit sa vie et sa fonction propre. Dans la vie active, ce n'est point sa liberté ni sa raison qui donnent l'impulsion ; c'est la partie irrationnelle qui pose les principes ; c'est la passion qui donne les prémisses. Il y a un attrait évident dans le soin des enfants, le goût du mariage, et tous les plaisirs qui charment les hommes et comblent leur désirs ; nos actions, qu'elles soient provoquées par la colère ou par le désir, sont dénuées de raison ; notre activité politique ou notre désir d'être magistrats sont provoqués par l'amour de la domination qui est en nous ; les actes fait pour éviter une souffrance ont la crainte pour mobile ; ceux qui visent à augmenter nos ressources viennent du désir ; et, si nous agissons en vue de notre utilité, pour satisfaire nos besoins naturels, c'est évidemment le résultat d'une contrainte de la nature qui nous attache à la vie.

— Dira-t-on que les actions, quand elles sont belles, échappent au sortilège et que, s'il n'en était pas ainsi, la contemplation n'y échapperait pas, puisqu'elle se rapporte à de

1. La question est annoncée au chapitre XXX, ligne 30.
2. Citation de Platon, *Alcibiade* I, 132 a.

ἀποστατεῖ φύσεως. Δαίμονες δὲ οὐκ ἀπαθεῖς οὐδ' αὐτοὶ τῷ ἀλόγῳ· μνήμας δὲ καὶ αἰσθήσεις τούτοις οὐκ ἄτοπον διδόναι καὶ θέλγεσθαι φυσικῶς ἀγομένους καὶ κατακούειν καλούντων τοὺς αὐτῶν ἐγγυτέρω τῶν τῇδε καὶ ὅσῳ πρὸς τὰ τῇδε. Πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου· πρὸς ὃ γάρ ἐστιν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτό· μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀγοήτευτον. Διὸ καὶ πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα, ἃ θέλγει αὐτόν. Ὅθεν καὶ τὸ « εὐπρόσωπος γὰρ ὁ τοῦ μεγαλήτορος Ἐρεχθέως δῆμος ». Τί γὰρ μαθών τις πρὸς ἄλλο ἔχει; Ἢ ἑλκόμενος οὐ μάγων τέχναις, ἀλλὰ τῆς φύσεως τὴν ἀπάτην δούσης καὶ συναψάσης ἄλλο πρὸς ἄλλο οὐ τοῖς τόποις, ἀλλ' οἷς ἔδωκε φίλτροις.

44 Μόνη δὴ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτὸν γεγοήτευται· εἷς γάρ ἐστι, καὶ τὸ θεωρούμενον αὐτός ἐστι, καὶ ὁ λόγος οὐκ ἠπατημένος, ἀλλ' ὃ δεῖ ποιεῖ, καὶ τὴν αὐτοῦ ζωὴν καὶ τὸ ἔργον ποιεῖ. Ἐκεῖ δὲ οὐ τὸ αὐτοῦ καὶ οὐχ ὁ λόγος τὴν ὁρμήν, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τοῦ ἀλόγου, αἱ τοῦ πάθους προτάσεις. Τέκνων μὲν γὰρ ἐπιμέλειαι καὶ πρὸς γάμον σπουδαὶ φανεραὶ τὴν ὀλκὴν ἔχουσιν, ὅσα τε ἀνθρώπους δελεάζει ἡδέα γινόμενα ταῖς ἐπιθυμίαις. Πράξεις δὲ αἱ μὲν διὰ θυμὸν ἀλόγως κινοῦνται, αἱ δὲ δι' ἐπιθυμίας ὡσαύτως, πολιτεῖαι δὲ καὶ ἀρχῶν ὀρέξεις τὸ φίλαρχον τὸ ἐν ἡμῖν ἔχουσι προκαλούμενον. Καὶ αἱ μὲν γινόμεναι ὑπὲρ τοῦ μὴ παθεῖν ἀρχὴν ἔχουσι τὸν φόβον, αἱ δ' ὑπὲρ τοῦ πλείονος τὴν ἐπιθυμίαν. Αἱ δὲ τῶν χρειωδῶν χάριν τὴν τῆς φύσεως ἔνδειαν ζητοῦσαι ἀποπληροῦν φανερῶς ἔχουσι τὴν τῆς φύσεως βίαν πρὸς τὸ ζῆν οἰκειώσασαν. Εἰ δέ τις λέγοι τὰς πράξεις τῶν καλῶν ἀγοητεύτους εἶναι, ἢ καὶ τὴν θεωρίαν

21 μαθών EF : παθών || 22 τὴν ἀπάτην Kirchhoff : τῆς ἀπάτης codd.

44 1 δὴ Kirchhoff : δὲ.

belles choses ? — Si l'on accomplit les actions qu'on dit belles parce qu'elles sont nécessaires, tout en tenant que la beauté réelle est tout autre chose, on échappe à l'enchantement ; car on connaît qu'elles sont nécessaires ; la vie n'est plus dirigée en bas et vers la matière, sinon autant que le veut la contrainte de la nature humaine et l'inclination à la conserver chez autrui ou chez nous-mêmes ; à cause d'une pareille inclination, il paraît sans doute raisonnable de ne pas quitter la vie ; pour autant, donc, on reste ensorcelé. Mais si l'on aime la beauté qui est dans ces actions, et si on s'y détermine par la vue illusoire des vestiges de beauté qu'elles contiennent, alors on ne recherche qu'une beauté inférieure, on subit le sortilège. S'occuper de cette image du vrai, et se laisser attirer par elle, c'est être trompé par l'attrait qu'elle possède.

Voilà donc ce qui fait la magie de la nature ; rechercher comme un bien ce qui n'est pas un bien, se laisser entraîner à son aspect, par des impulsions irraisonnées, c'est être mené, à son insu, où l'on ne voulait pas aller ; et qu'est-ce là, sinon de la magie ?

Celui-là seul échappe donc aux sortilèges qui, malgré l'attraction des facultés inférieures de son âme, déclare que rien de ce qu'elles déclarent être un bien n'est un bien, mais que le seul bien est celui qu'il connaît sans erreur possible, et sans le rechercher, puisqu'il le possède ; il n'est absolument pas attiré à lui, puisqu'il l'a.

45 Il résulte clairement de tout ce que nous avons dit que chacune des parties de l'univers, selon sa nature et ses dispositions, collabore au tout, pâtit et agit, de même que, dans un animal, chaque partie, selon sa nature et sa structure, collabore et sert à l'ensemble, dans le rang et avec l'usage qu'elle mérite ; chaque partie donne d'elle-même et reçoit des autres tout ce qu'elle est capable de recevoir ; il y a un sens intime du tout par lui-même. De plus, si chaque partie était un animal, elle remplirait les fonctions d'un animal qui sont différentes de celles d'une partie.

Il est clair aussi, en ce qui nous concerne, que nous exerçons une certaine action dans l'univers ; non seulement nous subissons de la part des autres tout ce que notre corps peut subir, mais, en outre, nous introduisons dans l'univers l'autre

καλῶν οὖσαν γοητεύεσθαι λεκτέον, εἰ μὲν ὡς ἀναγκαίας καὶ τὰς καλὰς λεγομένας πράξεις πράττοι ἄλλο τὸ ὄντως καλὸν ἔχων, οὗ γεγοήτευται· οἷδε γὰρ τὴν ἀνάγκην καὶ οὗ πρὸς τὸ τῇδε βλέπει οὐδὲ πρὸς ἄλλα ὁ βίος, ἀλλὰ τῇ τῆς φύσεως τῆς ἀνθρωπίνης βίᾳ καὶ τῇ πρὸς τὸ ζῆν τῶν ἄλλων ἢ καὶ αὐτοῦ οἰκειώσει· δοκεῖ γὰρ εὔλογον ἴσως μὴ ἐξάγειν ἑαυτὸν διὰ τὴν οἰκείωσιν· ὅτι οὕτως ἐγοητεύθη. Εἰ δὲ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν ἀγαπήσας καλὸν τὰς πράξεις αἱρεῖται ἀπατηθεὶς τοῖς ἴχνεσι τοῦ καλοῦ, γεγοήτευται τὸ περὶ τὰ κάτω καλὸν διώκων· ὅλως γὰρ ἡ περὶ τὸ ἐοικὸς τῷ ἀληθεῖ πραγματεία καὶ ὁλκὴ εἰς αὐτὸ πᾶσα ἠπατημένου ἐξ ἐκείνων τῶν ἐπ' αὐτὰ ἑλκόντων. Τοῦτο δὲ ἡ τῆς φύσεως γοητεία ποιεῖ· τὸ γὰρ οὐκ ἀγαθὸν ὡς ἀγαθὸν διώκειν ἐλχθέντα τῷ ἐκείνου εἴδει ἀλόγοις ὁρμαῖς, τοῦτό ἐστιν ἀγομένου ὅπου μὴ ἤθελεν οὐκ εἰδότος. Τοῦτο δὲ τί ἄν τις ἄλλο ἢ γοητείαν εἴποι; Μόνος οὖν ἀγοήτευτος, ὃς ἑλκόμενος τοῖς ἄλλοις αὐτοῦ μέρεσι τούτων οὐδὲν ἀγαθὸν λέγει εἶναι ὧν ἐκεῖνα λέγει, ἀλλὰ μόνον ὃ οἶδεν αὐτὸς οὐκ ἠπατημένος οὐδὲ διώκων, ἀλλ' ἔχων. Οὐκ ἂν οὖν ἕλκοιτο οὐδαμοῦ.

45 Ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἁπάντων ἐκεῖνο φανερόν, ὅτι, ὡς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ παντὶ ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως, οὕτω τοι συντελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ, καθάπερ ἐφ' ἑκάστου ζῴου ἕκαστον τῶν μερῶν, ὡς ἔχει φύσεως καὶ κατασκευῆς, οὕτω πρὸς τὸ ὅλον συντελεῖ καὶ ὑπουργεῖ καὶ τάξεως καὶ χρείας ἠξίωται· δίδωσι δὲ τὸ παρ' αὐτοῦ καὶ δέχεται τὰ παρὰ τῶν ἄλλων, ὅσων αὐτοῦ δεκτικὴ ἡ φύσις, καὶ οἷον συναίσθησις παντὸς πρὸς πᾶν, καὶ εἰ ἕκαστον δὲ τῶν μερῶν καὶ ζῷον ἦν, εἶχεν ἂν καὶ ζῴου ἔργα ἕτερα ὄντα τῶν τοῦ μέρους. Καὶ δὴ κἀκεῖνο

19 οὐκ ante ἄλλο e vers. arab. inser. Volkmann ; non recte ‖ 32 ἤθελεν : ἦλθεν E.

45 8 πᾶν : τὸ πᾶν E.

partie de notre nature, qui est l'âme. Nous sommes en contact avec chaque être extérieur par l'élément qui, en nous, est du même genre que cet être ; ainsi par nos âmes et par leurs dispositions nous prenons contact ou plutôt nous avons contact avec la série des êtres qui nous suivent dans la région des démons, et, avec ceux qui sont au delà d'eux. Il n'y a donc pas moyen qu'on ignore ce que nous sommes.

Nous ne donnons pas et nous ne recevons pas tous les mêmes choses ; comment communiquerions-nous à un être ce que nous n'avons pas, par exemple un bien dont nous serions privés ? Pas plus que nous ne l'apporterons à un être incapable de le recevoir. Un être, à qui le vice est attaché, se fait donc connaître pour ce qu'il est ; conformément à sa nature, il est poussé vers ce qu'il possède lui-même ; et, affranchi du corps, il sera porté, par une attraction naturelle, dans la région qui convient à son caractère. Pour l'homme de bien, ce qu'il reçoit, ce qu'il donne, la région où il passe, tout cela est bien différent ; mais tous deux y sont tirés par la nature comme avec des ficelles.

Tels sont la merveilleuse puissance et l'ordre admirable de l'univers ; tout s'y fait, en une marche silencieuse, selon la justice à laquelle personne n'échappe ; le méchant n'en connaît rien, et il est amené, à son insu, à l'endroit de l'univers où il doit être transporté. L'homme de bien la connaît ; il s'en va où il doit aller ; il sait, avant de partir, où il doit habiter, et il a bon espoir que ce sera auprès des dieux.

Chez un animal de petites dimensions, les parties n'éprouvent que de faibles modifications et des affections sympathiques peu sensibles ; il est impossible que ses parties soient elles-mêmes des animaux, sinon en petit chez quelques-uns. Mais, dans cet animal univers aux dimensions si grandes, où chaque être a de la place et qui contient beaucoup d'animaux, il doit y avoir des mouvements et des déplacements considérables. Nous voyons le soleil, la lune et les autres astres se déplacer et se mouvoir en un ordre régulier ; il n'est donc pas absurde que les âmes se déplacent ; comme elles ne conservent pas toujours le même caractère, elles prennent un rang qui répond à leurs passions et à leurs actions ; les unes prennent une place correspondant, dans l'univers, à la tête dans le corps humain, les autres une place correspondant aux pieds ; car l'univers contient des degrés différents de bien et de mal.

ἀναφαίνεται, ὅπως τὸ καθ' ἡμᾶς ἔχει, ὡς ποιοῦντές τι καὶ ἡμεῖς ἐν τῷ παντὶ οὐ μόνον ὅσα σῶμα πρὸς σῶμα καὶ πάσχον αὖ τὰ τοιαῦτα ἔτι καὶ τὴν ἄλλην αὐτῶν φύσιν εἰσφερόμεθα συναφθέντες τοῖς συγγενέσιν οἷς ἔχομεν πρὸς τὰ συγγενῆ τῶν ἔξω· καὶ δὴ καὶ ψυχαῖς ἡμῶν καὶ διαθέσεσι συναφεῖς γινόμενοι, μᾶλλον δὲ ὄντες, πρός τε τὰ ἐφεξῆς ἐν τῷ δαιμονίῳ τόπῳ καὶ τὰ ἐπέκεινα αὐτῶν οὐκ ἔστιν ὅπως λανθάνομεν ὁποῖοί τινες ἐσμέν. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τὰ αὐτὰ πάντες δίδομεν οὐδὲ ταὐτὸν δεχόμεθα· δ γὰρ μὴ ἔχομεν πῶς ἂν μεταδοίημεν ἄλλῳ, οἷον ἀγαθόν; Οὐδ' αὖ τῷ μὴ δεκτικῷ ἀγαθοῦ ἀγαθόν τι κομιούμεθα. Τὴν οὖν αὐτοῦ τις κακίαν συνάψας ἐγνώσθη τε ὅς ἐστι καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ὅσθη εἰς δ ἔχει, καὶ ἐντεῦθεν ἀπαλλαγεὶς εἰς ἄλλον τοιοῦτον τόπον φύσεως ὁλκαῖς. Τῷ δὲ ἀγαθῷ αἵ τε λήψεις αἵ τε δόσεις καὶ αἱ μεταθέσεις ἄλλαι, ὥσπερ ἐκ μηρίνθων ὁλκαῖς τισι φύσεως μετατιθεμένων. Οὕτω θαυμαστῶς ἔχει δυνάμεως καὶ τάξεως τόδε τὸ πᾶν γινομένων ἁπάντων ἀψόφῳ κελεύθῳ κατὰ δίκην, ἣν οὐκ ἔστι φυγεῖν οὐδενί, ἧς ἐπαίει μὲν ὁ φαῦλος οὐδέν, ἄγεται δὲ οὐκ εἰδὼς οἷ δεῖ ἐν τῷ παντὶ φέρεσθαι· δ δ' ἀγαθὸς καὶ οἶδε, καὶ οὗ δεῖ ἄπεισι, καὶ γινώσκει πρὶν ἀπιέναι οὗ ἀνάγκη αὐτῷ ἐλθόντι οἰκεῖν, καὶ εὔελπίς ἐστιν, ὡς μετὰ θεῶν ἔσοιτο. Ἐν μὲν γὰρ ὀλίγῳ ζῴῳ σμικραὶ τῶν μερῶν αἱ μεταβολαὶ καὶ συναισθήσεις καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ τὰ μέρη ζῷα εἶναι, εἰ μή που ἐπὶ βραχὺ ἔν τισιν· ἐν δὲ τῷ ἐν ᾧ διαστασεις τε τοσαῦται καὶ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ χάλασιν ἔχει καὶ ζῷά ἐστι πολλά, τὰς κινήσεις δεῖ καὶ τὰς μεταστάσεις μείζους εἶναι. Ὁρῶμεν δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα ἐν τάξει μετατιθέμενα καὶ μετακινούμενα. Οὐ τοίνυν ἄλογον οὐδὲ τὰς ψυχὰς μετατίθεσθαι μὴ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἦθος σωζομένας, ταττομένας δὲ ἀνάλογον ὧν ἔπαθον καὶ ποιοῦσι τάξιν, ⟨τὰς μὲν⟩ οἷον κεφαλῆς, τὰς δὲ οἷον ποδῶν

23 καὶ ἐνταῦθα ante καὶ del. Vitringa || 42 τὰς μὲν Volkmann.

L'âme qui, sans avoir choisi, ici-bas, le meilleur parti, ne prend pas cependant le plus mauvais, passe en un lieu pur[1] ; elle reçoit ainsi la demeure qu'elle s'est choisie. Les châtiments des âmes sont comme un remède aux parties malades ; pour les unes, le médecin emploie des remèdes astringents ; il enlève les autres, ou il les modifie, pour rétablir la santé de l'organisme, en plaçant chaque organe où il doit être. L'univers garde aussi sa santé, en modifiant telle partie, et en enlevant telle autre d'une place où elle est malade pour la mettre en une autre où elle ne le sera pas.

1. Ce « purgatoire » paraît être un élément traditionnel de la description pythagoricienne des Enfers ; cf. Isidore Lévy, *La légende de Pythagore*, Paris, 1927, p. 115.

λαβούσας, πρὸς τὸ πᾶν σύμφωνον· ἔχει γὰρ καὶ αὐτὸ διαφορὰς πρὸς τὸ ἄμεινόν τε καὶ χεῖρον. Ἡ δ' ἂν μήτε τὸ ἄμεινον τὸ ἐνταῦθα αἱρῆται, μήτε τοῦ χείρονος μετέχουσα ᾖ, ἄλλον τόπον καὶ καθαρὸν ἠλλάξατο τοῦτον, ὃν εἵλετο, λαβοῦσα. Αἱ δὲ κολάσεις ὥσπερ νενοσηκότων μερῶν, τῶν μὲν ἐπιστύψεις φαρμάκοις, τῶν δὲ ἐξαιρέσεις ἢ καὶ ἀλλοιώσεις, ἵνα ὑγιαίνῃ τὸ πᾶν ἑκάστου διατιθεμένου οὗ δεῖ· τὸ δ' ὑγιεινὸν τοῦ παντὸς ⟨τοῦ μὲν⟩ ἀλλοιουμένου, τοῦ δὲ ἐξαιρουμένου ἐντεῦθεν, ὡς ἐνθαδὶ νοσοῦντος, οὗ δὲ μὴ νοσήσει τιθεμένου.

45

50

50 τοῦ μὲν Volkmann.

DE LA VISION

1 Nous avons différé de rechercher s'il est possible de voir sans aucun milieu interposé, tel que l'air ou un autre des corps dits diaphanes ; il faut maintenant examiner la question.

Nous avons dit que la vision, comme toute sensation, s'opère par l'intermédiaire d'un corps ; l'âme, sans le corps, est entièrement dans le monde intelligible ; or, comme sentir, c'est percevoir non pas les choses intelligibles mais seulement les choses sensibles, l'âme doit se mettre en contact avec les choses sensibles et employer des intermédiaires qui leur ressemblent pour communiquer avec elles par la connaissance et les affections. C'est pourquoi la connaissance des choses sensibles se fait par des organes corporels. Par ces organes qui tiennent à elle et sont en continuité avec elle, elle s'unit en quelque manière aux choses sensibles, par la communauté d'affection qui s'établit ainsi entre elle et ces choses.

Faut-il maintenant un contact de l'organe avec les choses connues ? On n'a point à se le demander pour les choses connues par le toucher ; mais il s'agit ici de la vision. Quant à l'ouïe, nous en parlerons plus tard. Donc pour voir, faut-il un milieu intermédiaire entre l'œil et la couleur ?

Il peut y avoir, par accident, un intermédiaire qui frappe l'organe, mais il ne sert pas à la vision. Si un intermédiaire qui est un corps dense, comme les corps terreux, empêche de voir, et si, plus le milieu est subtil, mieux nous voyons, le milieu serait-il alors considéré comme un auxiliaire de la vision ? ou sinon, comme n'y faisant pas obstacle ? — Mais, dira-t-on, les milieux dont nous parlons sont des obstacles. — Mais n'est-

V [29]

ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΙΩΝ ΤΡΙΤΟΝ Η ΠΕΡΙ ΘΨΕΩΣ

1 Ἐπεὶ δὲ ὑπερεθέμεθα σκέψασθαι, εἰ μηδενὸς ὄντος μεταξὺ ἔστιν ὁρᾶν, οἷον ἀέρος ἢ ἄλλου του λεγομένου διαφανοῦς σώματος, νῦν σκεπτέον. Ὅτι μὲν οὖν διὰ σώματός τινος δεῖ τὸ ὁρᾶν καὶ ὅλως τὸ αἰσθάνεσθαι γίγνεσθαι, εἴρηται· ἄνευ μὲν γὰρ σώματος πάντη ἐν τῷ νοητῷ τὴν ψυχὴν εἶναι. Τοῦ δὲ αἰσθάνεσθαι ὄντος ἀντιλήψεως οὐ νοητῶν, ἀλλὰ αἰσθητῶν μόνον, δεῖ πως τὴν ψυχὴν συναφῆ γενομένην τοῖς αἰσθητοῖς διὰ τῶν προσομοίων κοινωνίαν τινὰ πρὸς αὐτὰ γνώσεως ἢ παθήματος ποιεῖσθαι. Διὸ καὶ δι' ὀργάνων σωματικῶν ἡ γνῶσις· διὰ γὰρ τούτων οἷον συμφυῶν ἢ συνεχῶν ὄντων οἷον εἷς ἔν πως πρὸς αὐτὰ τὰ αἰσθητὰ ἰέναι, ὁμοπαθείας τινὸς οὕτω πρὸς αὐτὰ γινομένης. Εἰ οὖν δεῖ συναφήν τινα πρὸς τὰ γινωσκόμενα γίνεσθαι, περὶ μὲν τῶν ὅσα ἁφῇ τινι γινώσκεται, τί ἄν τις ζητοῖ; Περὶ δὲ τῆς ὁράσεως — εἰ δὲ καὶ περὶ τῆς ἀκοῆς, ὕστερον —, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὁρᾶν, εἰ δεῖ τι μεταξὺ εἶναι σῶμα τῆς ὄψεως καὶ τοῦ χρώματος. Ἢ νύττοι κατὰ συμβεβηκὸς ἂν τὸ μεταξὺ σῶμα, συμβάλλεται δὲ οὐδὲν πρὸς ὅρασιν τοῖς ὁρῶσιν. Ἀλλ' εἰ πυκνὰ μὲν ὄντα τὰ σώματα, ὥσπερ τὰ γεηρά, κωλύει ὁρᾶν, ὅσῳ δὲ

1 1 ἐπεὶ δὲ : ἐπειδὴ Ciz. || 10 καὶ om. B || 12 ὁμοπαθείας : ὁμοιοπαθείας B || 18 νύττοι : νύττει E.

ce pas l'intermédiaire qui reçoit, le premier, l'affection sensible et en subit comme l'empreinte? La preuve c'est que si quelqu'un est en avant de nous, et dirige son regard vers une couleur, il la voit aussi; elle n'arriverait pas jusqu'à nous, si elle n'affectait pas le milieu. — Il n'est point nécessaire que le milieu soit affecté ; il suffit que l'affection soit éprouvée par l'organe dont la nature est de l'éprouver. Ou encore, si le milieu est affecté, c'est d'une manière toute différente de l'organe. C'est ainsi qu'un roseau placé entre ma main et une torpille n'éprouve pas la même affection que ma main. On dira que, dans ce cas, s'il n'y avait pas de roseau ou de crin, ma main ne serait pas affectée; mais le fait même est douteux; l'on dit que les pêcheurs, qui ont une torpille dans leurs filets, en ressentent l'engourdissement. Il semble que nous sommes amenés à reconnaître ici un cas de ce qu'on appelle la sympathie : quand il est dans la nature d'un être de subir l'influence d'un autre être parce qu'il a une ressemblance avec lui, le milieu n'est pas affecté, s'il ne leur est pas semblable, ou, du moins, il n'est pas affecté de la même manière : mais, s'il en est ainsi, l'être dont la nature est d'être affecté par un autre, est bien plus fortement affecté s'il n'y a pas d'intermédiaire, même si cet intermédiaire était de nature à ne pas rester sans affection.

2 Si la vision consiste à joindre la lumière partie de l'œil avec la lumière interposée jusqu'à l'objet sensible, il faut donc un intermédiaire qui est cette lumière ; et tel est l'intermédiaire qu'exige l'hypothèse de [Platon]. Mais si c'est l'objet, le corps coloré, qui agit en produisant une modification, qui empêche que cette modification arrive instantanément à l'œil, sans milieu intermédiaire, bien que, dans les conditions actuelles, il y ait, en avant des yeux, un milieu qui reçoit la modification[1] ?

Pour ceux qui admettent que le regard est un rayon lumi-

1. Tout le début du chapitre jusqu'à la ligne 13 a pour base le chapitre des Doxographes intitulé *Comment nous voyons* (Diels, *Doxographi græci,* p. 403) et qui mentionne successivement les diverses hypothèses sur la vision indiquées par Plotin, c'est-à-dire celles de Platon, de Straton, des Académiciens et des Atomistes. La crainte exprimée ligne 9 est suggérée par Alexandre, *de Anima,* éd. Bruns, 128, 16.

λεπτότερα ἀεὶ τὰ μεταξύ, μᾶλλον δρῶμεν, συνεργὰ ἄν τις τοῦ ὁρᾶν τὰ μεταξὺ θείη, ἢ, εἰ οὐ συνεργά, οὐ κωλυτικά; Ταῦτα δὲ κωλυτικὰ ἄν τις εἴποι. Ἀλλ' εἰ τὸ πάθος πρότερον τὸ μεταξὺ παραδέχεται καὶ οἷον τυποῦται· σημεῖον δὲ τό, εἰ καὶ ἔμπροσθέν τις ἡμῶν ἔσται πρὸς τὸ χρῶμα βλέπων, κἀκεῖνον ὁρᾶν· πάθους ἐν τῷ μεταξὺ μὴ γενομένου οὐδ' ἂν εἰς ἡμᾶς τοῦτο ἀφικνοῖτο. Ἢ οὐκ ἀνάγκη τὸ μεταξὺ πάσχειν, εἰ τὸ πεφυκὸς πάσχειν πάσχει, ἢ, εἰ πάσχοι, ἄλλο πάσχει· ἐπεὶ οὐδ' ὁ κάλαμος ὁ μεταξὺ τῆς νάρκης καὶ τῆς χειρὸς ⟨πάσχει⟩, ὃ πάσχει ἡ χείρ. Καὶ μὴν κἀκεῖ, εἰ μὴ μεταξὺ ὁ κάλαμος εἴη καὶ ἡ θρίξ, οὐκ ἂν πάθοι ἡ χείρ. Ἢ τοῦτο μὲν καὶ αὐτὸ ἀμφισβητοῖτο ἄν· καὶ γάρ, εἰ ἐντὸς δικτύου γένοιτο, ὁ θηρευτὴς πάσχειν λέγεται τὸ ναρκᾶν. Ἀλλὰ γὰρ κινδυνεύει ὁ λόγος ἐπὶ τὰς λεγομένας συμπαθείας ἰέναι. Εἰ δὲ τοδὶ ὑπὸ τουδὶ πέφυκε πάσχειν συμπαθῶς τῷ τινα ὁμοιότητα ἔχειν πρὸς αὐτό, οὐκ ἂν τὸ μεταξὺ ἀνόμοιον ὂν πάθοι, ἢ τὸ αὐτὸ οὐκ ἂν πάθοι. Εἰ ⟨δὲ⟩ τοῦτο, πολλῷ μᾶλλον μηδενὸς ὄντος μεταξὺ πάθοι ἂν τὸ πεφυκὸς πάσχειν, κἂν τὸ μεταξὺ τοιοῦτον ᾖ, οἷον αὐτὸ καὶ παθεῖν τι.

2 Εἰ μὲν οὖν τοιοῦτόν ἐστι τὸ ὁρᾶν, οἷον τὸ τῆς ὄψεως φῶς συνάπτειν πρὸς τὸ φῶς μέχρι τοῦ αἰσθητοῦ, δεῖ μεταξὺ τοῦτο εἶναι τὸ φῶς, καὶ ἡ ὑπόθεσις αὕτη τὸ μεταξὺ τοῦτο ζητεῖ· εἰ δὲ τροπὴν ἐργάζεται τὸ ὑποκείμενον σῶμα κεχρωσμένον, τί κωλύει τὴν τροπὴν εὐθὺς πρὸς τὸ ὄμμα ἰέναι μηδενὸς ὄντος μεταξύ; Εἰ καὶ νῦν ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἐστὶ τρέπεταί πως τὸ τῶν ὀμμάτων πρόσθεν

21 συνεργὰ — ἢ, εἰ οὐ συνεργὰ οὐ κωλυτικα· ταῦτα δὲ κωλυτικὰ ἄν τις εἴποι codic. lectionem restitui : κωλυτικὰ — ἢ, εἰ οὐ κωλυτικὰ οὐ συνεργὰ ταῦτα ἄν τις εἴποι Volkmann || 25 σημεῖον usque ad ὁρᾶν del. Vitringa || 28 πάσχειν πάσχει : πάσχειν ὁ ὀμβαλμὸς πάσχει EF || 30 πάσχει Volkmann || 38 δὲ Kirchhoff || 40 αὐτὸ καὶ Kirchhoff : καὶ αὐτό.

2 2 τὸ φῶς Ciz. : τὸ μεταξὺ φῶς || 3 τοῦτο : τούτου E.

neux qui émane de l'œil, ils n'en peuvent conclure à la nécessité d'un milieu intermédiaire, à moins de craindre que le rayon visuel ne tombe ; mais c'est un rayon de lumière, et la lumière se propage en ligne droite. Ceux qui expliquent la vision par la résistance [de l'objet au rayon visuel] ne peuvent se passer d'un milieu. Les partisans des images disent que les images traversent le vide ; ils exigent donc un espace libre, pour qu'elles ne soient pas arrêtées ; et, puisque l'obstacle est à son minimum, quand il n'y a pas de milieu, cette hypothèse ne conteste pas notre opinion.

Ceux qui soutiennent, enfin, que la vision se fait par sympathie, diront que l'on voit moins bien, quand il y a un milieu interposé ; ce milieu arrête, empêche et affaiblit la sympathie : et de ce que le milieu est homogène [avec les êtres en sympathie], la conséquence qu'il faut encore plus tirer, c'est que la sympathie est affaiblie, si ce milieu pâtit lui-même ; ainsi, si un corps d'une certaine épaisseur est atteint par le feu et brûle, ses parties profondes souffriront moins que sa surface de l'atteinte du feu. — Pourtant, si les parties d'un seul et même animal sympathisent entre elles, est-ce qu'elles s'affecteront moins les unes les autres, parce qu'il y a entre elles un milieu ? — Oui, elles s'affecteront moins, et leur affection sera modérée ; c'est précisément ce qu'a voulu la nature ; le milieu empêche l'affection d'être excessive (à moins, toutefois, que l'influence propagée ne soit telle que le milieu n'en soit pas du tout affecté) — Mais il n'y a sympathie qu'entre les parties d'un animal ; si nous sommes affectés sympathiquement par les choses, c'est que, elles et nous, nous sommes en un seul univers et faisons partie d'un seul univers ; dès lors, lorsque nous sentons un objet éloigné, comment ne pas admettre un milieu continu entre lui et nous ? — En effet, il doit exister un milieu continu, parce que l'animal univers doit être continu ; mais c'est par accident que ce milieu est affecté ; sinon, tout devrait être affecté par tout. Or, telle chose déterminée n'est affectée que par telle autre chose bien déterminée ; s'il en est ainsi, le milieu n'y est point du tout nécessaire. On dit qu'il faut un milieu pour la vision ; mais pourquoi ? Il est clair que ce qui traverse l'air ne le fait pas toujours pâtir, et se borne souvent à le diviser ; quand une pierre tombe, par exemple, la seule chose qui arrive à l'air est de ne pas soutenir la pierre. Il

κείμενον. Καὶ οἱ ἐκχέοντες δὲ τὰς ὄψεις οὐκ ἂν ἔχοιεν ἀκολουθοῦν τὸ πάντως μεταξύ τι εἶναι, εἰ μὴ φοβοῖντο, μὴ πέσοι ἡ ἀκτίς· ἀλλὰ φωτός ἐστι καὶ τὸ φῶς εὐθυποροῦν. Οἱ δὲ τὴν ἔνστασιν αἰτιώμενοι δέοιντο ἂν πάντως τοῦ μεταξύ. Οἱ δὲ τῶν εἰδώλων προστάται διὰ τοῦ κενοῦ λέγοντες διιέναι χώραν ζητοῦσιν, ἵνα μὴ κωλυθῇ· ὥστε, εἰ ἔτι μᾶλλον οὐ κωλύσει τὸ μηδὲν εἶναι μεταξύ, οὐκ ἀμφισβητοῦσι τῇ ὑποθέσει. Ὅσοι δὲ συμπαθείᾳ τὸ ὁρᾶν λέγουσιν, ἧττον μὲν ὁρᾶν φήσουσιν, εἴ τι μεταξὺ εἴη, ᾗ κωλύει καὶ ἐμποδίζει καὶ ἀμυδρὰν ποιεῖ τὴν συμπάθειαν· μᾶλλον δὲ ἀκόλουθον λέγειν ποιεῖν πάντως ἀμυδρὰν καὶ τὸ συγγενές, ᾗ καὶ αὐτὸ πάσχον. Καὶ γὰρ εἰ σῶμα συνεχὲς ἐν βάθει ἐκ προσβολῆς πυρὸς καίοιτο, ἀλλὰ τὸ ἐν βάθει αὐτοῦ τῇ προσβολῇ τοῦ πρόσθεν ἧττον ἂν πάσχοι. Ἀλλ' εἰ ζῷου ἑνὸς μόρια εἴη συμπαθῆ, ἆρ' ἂν ἧττον πάθοι, ὅτι μεταξύ τί ἐστιν; Ἧττον μὲν ἂν πάθοι, σύμμετρον δ' ἂν εἴη τὸ πάθος, ὅσον ἐβούλετο ἡ φύσις, κωλύοντος τὸ ἄγαν τοῦ μεταξύ· εἰ μή που τοιοῦτον εἴη τὸ διδόμενον, ὥστε ὅλως τὸ μεταξὺ μὴ πάσχειν. Ἀλλ' εἰ συμπαθὲς τῷ ἓν ζῷον εἶναι καὶ ἡμεῖς πάσχομεν, ὅτι ἐν ἑνὶ καὶ ἑνός, πῶς οὐ δεῖ, ὅταν τοῦ πόρρω αἴσθησις ᾖ, συνέχειαν εἶναι; Ἢ τὴν συνέχειαν καὶ τὸ μεταξὺ διὰ τὸ τὸ ζῷον δεῖν συνεχὲς εἶναι, τὸ δὲ πάθος κατὰ συμβεβηκὸς συνεχοῦς, ᾗ πᾶν ὑπὸ παντὸς φήσομεν πάσχειν. Εἰ δὲ τόδε μὲν ὑπὸ τοῦδε, ἄλλο δὲ ὑπ' ἄλλου οὐ τὸ αὐτό, οὐκ ἂν δέοιτό τις τοῦ μεταξὺ πανταχοῦ. Εἰ οὖν ἐπὶ ὄψεως λέγοι τις δεῖσθαι, διὰ τί φατέον· ἐπεὶ οὐδὲ πανταχοῦ φαίνεται τὸ δι' ἀέρος ἰὸν πάσχειν ποιοῦν τὸν ἀέρα, ἀλλ' ἢ μόνον διαιρεῖν· οἷον λίθος εἰ ἄνωθεν πίπτοι, τί ἄλλο ἢ οὐχ ὑπομένει ὁ ἀήρ; Ἐπεὶ οὐδὲ τῇ ἀντιπεριστάσει εὔλογον κατὰ φύσιν οὔσης τῆς φορᾶς· ἐπεὶ οὕτω καὶ τὸ πῦρ ἄνω τῇ ἀντιπεριστάσει· ἀλλ' ἄτοπον· φθάνει γὰρ τὸ πῦρ τῇ αὐτοῦ κινήσει ταχείᾳ οὔσῃ

20 ἐν βάθει del. Müller || 21 προσβολῇ Kirchhoff : προβολῇ codd.

n'est pas raisonnable en effet de prétendre que cette chute, qui est naturelle, s'explique par la poussée de l'air qui tend à remplacer la pierre ; autant expliquer ainsi le mouvement ascensionnel du feu, ce qui est absurde ; car le feu a un mouvement assez rapide pour devancer l'air qui, dit-on, le pousserait. Si l'on dit que la vitesse de cette poussée augmente par l'effet de la vitesse du mouvement, le mouvement du feu serait un mouvement accidentel, et il n'y aurait pas de raison qu'il se dirigeât vers le haut. Les arbres croissent d'ailleurs en hauteur à partir de leur tronc, sans recevoir d'impulsion ; nous-mêmes, en marchant, nous fendons l'air, mais nous ne subissons pas sa poussée ; il se borne à remplir successivement les vides que nous laissons. Si donc l'air est divisé par des corps en mouvement sans en être affecté, qui empêche d'admettre que les espèces visuelles passent au travers, et même sans le diviser ? De plus, si elles ne le traversent pas comme le courant d'un fleuve, pourquoi devrait-il être affecté ? Pourquoi l'affection n'arriverait-elle à nous que par son intermédiaire et parce qu'il a d'abord été affecté ? Si la sensation est précédée d'une modification de l'air, en tournant nos regards vers lui, nous ne verrions pas l'objet, et nous sentirions seulement l'air situé auprès de l'œil, comme, dans la sensation de chaleur, nous ne sentons pas le feu qui est éloigné, mais l'air échauffé qui est voisin de nos organes. Cette sensation a lieu par contact ; mais il n'y a pas contact des objets de la vue ; on ne fait pas voir un objet en le plaçant sur l'œil ; c'est que le milieu doit être éclairé, parce que l'air est par lui-même obscur ; s'il n'était pas obscur, il n'aurait peut-être pas besoin d'être éclairé ; mais l'obscurité est un obstacle à la vision et doit être vaincue par la lumière. Et, sans doute, on ne voit pas un objet trop rapproché de l'œil, parce qu'il apporte avec lui l'ombre de l'air et la sienne propre [1].

3 Une très grande preuve que la forme des objets n'est

1. De même que chez Plotin, le double thème de la nature de la vision et de l'incorporéité de la lumière est traité par Alexandre, *de anima*, comme un complément à la psychologie et dans le même ordre ; les mêmes hypothèses y sont discutées ; le commentaire d'Alexandre a visiblement servi de texte d'explication.

τὴν ἀντιπερίστασιν τοῦ ἀέρος. Εἰ δ' ὑπὸ τοῦ τάχους ταχύνεσθαί τις τὴν ἀντιπερίστασίν φησιν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἂν γίνοιτο, οὐκ εἰς τὸ ἄνωθεν· ἐπεὶ καὶ ἀπὸ τῶν ξύλων ἡ ὁρμὴ πρὸς τὸ ἄνω οὐκ ὠθούντων· καὶ ἡμεῖς δὲ κινούμενοι τέμνομεν τὸν ἀέρα, καὶ οὐχ ἡ ἀντιπερίστασις ὠθεῖ, πληροῖ δὲ μόνον ἐφεπόμενος τὸ παρ' ἡμῶν κενούμενον. Εἰ οὖν τοῖς σώμασι διίσταται τοῖς τοιούτοις μηδὲν παθών, τί κωλύει καὶ ἄνευ διαστάσεως συγχωρεῖν παριέναι τοῖς εἰς ὄψιν εἴδεσιν; Εἰ δὲ μηδὲ πάρεισιν ὡς ἐν ῥοῇ τὰ εἴδη, τίς πάσχειν ἀνάγκη καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πάθος πρὸς ἡμᾶς τῷ προπαθεῖν ἰέναι; Εἰ γὰρ τῷ προπαθεῖν τὸν ἀέρα ἡ αἴσθησις ἡμῖν, οὐκ ἂν πρὸς αὐτὸ βλέποντες τὸ ὁρώμενον εἴδομεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ παρακειμένου ἔσχομεν ἂν τὴν αἴσθησιν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ θερμαίνεσθαι. Ἐκεῖ γὰρ οὐ τὸ πόρρωθεν πῦρ, ἀλλ' ὁ ἀὴρ ὁ παρακείμενος θερμανθεὶς θερμαίνειν δοκεῖ· ἁφῇ γὰρ τοῦτο, ἐν δὲ τοῖς ὁράμασιν οὐχ ἁφῇ· ὅθεν οὐδ' ἐπιτεθὲν τῷ ὄμματι τὸ αἰσθητὸν ὁρᾶν ποιεῖ, ἀλλὰ φωτισθῆναι δεῖ τὸ μεταξύ, ὅτι σκοτεινὸν ὁ ἀήρ. Μὴ ὄντος δὲ τούτου σκοτεινοῦ οὐδ' ἂν ἐδέησε φωτὸς ἴσως. Τὸ γὰρ σκοτεινὸν ἐμπόδιον ὂν τοῦ ὁρᾶν δεῖ κρατηθῆναι τῷ φωτί. Τάχα δὲ καὶ προσαχθὲν τῇ ὄψει οὐχ ὁρᾶται, ὅτι σκιὰν φέρει τὴν τοῦ ἀέρος καὶ τὴν αὐτοῦ.

3 Μέγιστον δὲ μαρτύριον τοῦ μὴ διὰ τοῦ ἀέρος παθόντος τὸ εἶδος τοῦ αἰσθητοῦ ὁρᾶν ὥσπερ διαδόσει τὸ νύκτωρ ἐν σκότῳ πῦρ τε καὶ τὰ ἄστρα ὁρᾶσθαι καὶ τὰς τούτων μορφάς. Οὐ γὰρ δὴ φήσει τις ἐν τῷ σκοτεινῷ τὰ εἴδη γενόμενα οὕτω συνάψασθαι· ἢ οὐκ ἂν ἦν σκότος τοῦ πυρὸς ἐλλάμψαντος τὸ αὐτοῦ εἶδος. Ἐπεὶ καὶ πάνυ πολλοῦ σκότου ὄντος καὶ κεκρυμμένων καὶ τῶν ἄστρων

43 ὠθούντων : ὠθουμένων dubit. Müller || 55 ἁφῇ Kirchhoff : ἁφή codd. || 57 μεταξὺ ὅτι : μεταξὺ ἢ ὅτι AF μεταξὺ οἷον ὅτι C || 58 φωτὸς ἴσως glossa esse videtur Kirchhoff || 60 ἂν post δὲ del. Kirchhoff.

3 2 καὶ τὰς τούτων μορφάς post ὁρᾶν del. Kirchhoff

pas transmise à la vue par l'air affecté de proche en proche, c'est que, la nuit, dans l'obscurité, l'on voit le feu et les astres avec leurs formes. On ne dira pas qu'ils ont émis des espèces qui sont venues toucher notre œil à travers l'obscurité ; il n'y aurait pas alors d'obscurité, puisque le feu éclairerait ses espèces. De plus, dans une obscurité profonde, quand les astres sont cachés et n'émettent pas de lumière, on voit les feux des phares et des sémaphores. Si l'on disait, contrairement aux témoignages des sens, que ces feux traversent l'air, il faudrait que le sens perçût une forme obscure dans l'air, et non le feu lui-même, que l'on perçoit évidemment. Si, en fait, on voit ce qui est au delà d'un milieu obscur, on voit bien mieux, quand il n'y a pas de milieu. Et, si l'on objecte qu'il n'y a pas de vision s'il n'y a pas de milieu, l'on répondra : oui, mais ce n'est point parce qu'il n'y a pas de milieu, mais c'est que la sympathie de l'animal univers avec lui-même et celle de ses parties les unes pour les autres sont alors détruites, parce qu'elles ont pour condition son unité ; il semble bien que la sensation n'existe que parce que cet animal sympathise avec lui-même ; sinon, comment un objet subirait-il l'influence d'un autre, et particulièrement une influence éloignée ? Aussi aurons-nous à examiner, au cas où il y aurait un autre monde, un autre être animé sans rapport avec le nôtre, si un œil, placé sur la convexité du ciel, verrait ce monde d'une distance modérée, ou bien si ce monde n'existerait pas pour lui ; mais à plus tard cette question.

Indiquons maintenant une autre preuve montrant que la sensation n'a pas lieu, parce que le milieu est affecté. Si l'air était affecté, il le serait nécessairement à la manière d'un corps, par exemple comme la cire où s'imprime le cachet ; en chaque partie de l'empreinte s'imprimerait une partie de l'objet visible ; la partie de l'empreinte, qui est en contact avec l'œil, recevrait donc, de l'objet visible, une partie égale à la dimension de la pupille : or, on voit l'objet tout entier ; et tous ceux qui sont dans l'air le voient, qu'ils le regardent de face ou obliquement, et qu'ils le voient de près ou par derrière, à condition qu'ils n'aient personne devant eux. Ainsi chaque partie de l'air contient la forme visible tout entière, non pas comme manière d'être d'un corps, mais selon la nécessité de la sympathie dans l'animal univers, nécessité qui est d'une nature plus haute et qui se rattache à l'âme.

[καὶ τοῦ πυρὸς] καὶ τοῦ φωτὸς τοῦ παρ' αὐτῶν μὴ ἐλλάμποντος ἐκ τῶν φρυκτωρίων ὁρᾶται τὸ πῦρ, καὶ ἐκ τῶν πύργων τῶν ταῖς ναυσὶ σημαινόντων. Εἰ δὲ καὶ διιέναι τις λέγοι καὶ ἐν τούτοις τὸ πῦρ ἐναντιούμενος τῇ αἰσθήσει, ἐχρῆν τὴν ὄψιν τοῦ ἀμυδροῦ τοῦ ἐν τῷ ἀέρι ποιεῖσθαι τὴν ἀντίληψιν, οὐκ ἐκείνου αὐτοῦ, οἷόν ἐστιν ἐναργές. Εἰ δὲ μεταξὺ σκότου ὄντος ὁρᾶται τὸ ἐπέκεινα, πολλῷ μᾶλλον μηδενός. Ἀλλ' ἐκείνῳ ἄν τις ἐπιστήσειε, μὴ τῷ μεταξὺ μηδενὶ οὐκ ἔσται ὁρᾶν, οὐχ ὅτι μηδέν ἐστι μεταξύ, ἀλλ' ὅτι ἡ συμπάθεια τοῦ ζῴου ἀναιρεῖται πρὸς αὐτὰ καὶ ἡ πρὸς ἄλληλα τῶν μερῶν τῷ ἓν εἶναι. Τούτῳ γὰρ ἔοικε καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ὁπωσοῦν εἶναι, ὅτι συμπαθὲς ζῷον τόδε τὸ πᾶν ἑαυτῷ. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο, πῶς ἂν ἄλλο ἄλλου τῆς δυνάμεως μετελάμβανε καὶ μάλιστα τῆς πόρρω; Τοῦτο δὴ ἐπισκεπτέον, εἰ ἄλλος κόσμος ἦν καὶ ἄλλο ζῷον μὴ συντελοῦν πρὸς τοῦτο καὶ ὄψις ἦν ἐπὶ τοῖς νώτοις τοῦ οὐρανοῦ, εἰ ἐθεάσατο ἐκεῖνον ἐκ διαστήματος συμμέτρου, ἢ οὐδὲν ἂν εἴη πρὸς ἐκεῖνον τούτῳ. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ὕστερον. Νῦν δὲ κἀκεῖνο ἄν τις μαρτύραιτο εἰς τὸ μὴ τῷ πάσχειν τὸ μεταξὺ τούτῳ τὸ ὁρᾶν γίνεσθαι. Εἰ γὰρ δὴ πάσχοι τὸ τοῦ ἀέρος, σωματικῶς δήπουθεν ἀνάγκη πάσχειν· τοῦτο δέ ἐστιν οἷον ἐν κηρῷ τύπον γενέσθαι. Μέρος δὴ δεῖ τοῦ ὁρατοῦ καθ' ἕκαστον μόριον τυποῦσθαι· ὥστε καὶ τὸ συναφὲς τῇ ὄψει μόριον τοσοῦτον, ὅσον καὶ ἡ κόρη τὸ καθ' αὐτὸ μόριον τοῦ ὁρατοῦ δέχοιτο ἄν. Νῦν δὲ πᾶν τε ὁρᾶται καὶ ὅσοι ἐν τῷ ἀέρι, κατά τε τὸ καταντικρὺ ἔκ τε πλαγίων ἐπὶ πολὺ ὀρθοῖσιν ἐγγύς τε καὶ κατόπιν οὐκ ἐπιπροσθούμενοι· ὥστε ἕκαστον μόριον τοῦ ἀέρος ὅλον οἷον τὸ πρόσωπον τὸ ὁρώμενον ἔχειν, τοῦτο δὲ οὐ κατὰ σώματος πάθημα, ἀλλὰ κατὰ μείζους καὶ ψυχικὰς καὶ ζῴου ἑνὸς συμπαθοῦς ἀνάγκας.

8 καὶ τοῦ πυρὸς secl. Volkmann || 9 φρυκτωρίων Creuzer : φρυκτωριῶν || 19 τὸ ante ζῷον del. Kirchhoff || 33 τε Kirchhoff : γε codd. || 34 ἐγγύς τε καὶ κατόπιν fort. reiciendum e Müller.

4 — Quel est alors le rapport de la lumière contiguë à l'œil avec celle qui est en lui et avec celle qui s'étend de l'œil jusqu'à l'objet sensible ? — D'abord elle n'a pas besoin de l'air, comme milieu ; et si l'on dit qu'il n'y a pas de lumière sans air, l'air n'est pour elle un milieu que par accident ; elle-même, elle est un milieu et un milieu impassible ; il n'est pas du tout besoin ici que le milieu soit affecté ; il faut pourtant qu'il y ait un milieu. mais non pas un milieu matériel, puisque la lumière n'est pas un corps. De plus ce n'est point pour voir absolument que l'œil a besoin d'une lumière étrangère et interposée, mais pour voir à distance.

Remettons à plus tard l'examen de la première question : s'il peut y avoir de la lumière sans air. Il nous faut maintenant examiner la seconde. Si l'on suppose en premier lieu, que la lumière contiguë à l'œil devient animée, si l'âme s'y répand et y vient, comme elle est dans la lumière intérieure à l'œil, il n'y a plus besoin, dès lors, dans la perception visuelle, d'une lumière interposée ; la vue devient alors semblable au toucher ; la faculté de voir, placée dans la lumière extérieure, perçoit, sans que le milieu soit affecté ; l'acte de la vision se transporte jusqu'à l'objet.

En cette hypothèse, il faut demander si la vision doit aller jusqu'à l'objet parce qu'il y a un intervalle entre l'œil et l'objet, ou bien parce que cet intervalle contient un corps. Si c'est parce que l'intervalle contient un corps, on verra, une fois que cet obstacle sera enlevé ; si c'est seulement parce qu'il y a un intervalle, il faut supposer que la nature de l'objet visible est complètement inerte et inactive dans la vision : or, c'est impossible : car non seulement le toucher connaît et palpe l'objet voisin, mais il est affecté par les différentes espèces de qualités tangibles, et il les fait connaître à l'âme ; si rien ne faisait obstacle, il les sentirait même à distance ; car nous ressentons la chaleur d'un foyer en même temps que l'air intermédiaire, et nous n'attendons point que l'air soit réchauffé pour sentir la chaleur ; notre corps, qui est solide, est même échauffé plus vite que l'air ; c'est donc à travers l'air, mais non grâce à lui que nous sommes échauffés. Si donc, il y a un objet qui a pouvoir d'agir, et un organe capable de pâtir, pourquoi demander un intermédiaire sur lequel l'objet exerce sa puissance ? C'est là demander un obstacle. Quand la lumière du soleil arrive jusqu'ici, ce n'est

4 Ἀλλὰ τὸ συναφὲς τῆς ὄψεως φῶς πρὸς τὸ περὶ τὴν ὄψιν καὶ μέχρι τοῦ αἰσθητοῦ πῶς; Ἡ πρῶτον μὲν τοῦ μεταξὺ ἀέρος οὐ δεῖται, εἰ μὴ ἄρα τὸ φῶς οὐκ ἂν ἀέρος ἄνευ λέγοιτο — οὕτω δὲ τοῦτο μεταξὺ κατὰ συμβεβηκός — αὐτὸ δὲ ἂν εἴη μεταξὺ οὐ πάσχον, οὐδ' ὅλως πάθους ἐνταῦθα δεῖ, ἀλλ' ὅμως τοῦ μεταξύ· εἰ δὲ τὸ φῶς οὐ σῶμα, οὐ σώματος. Καὶ δὴ οὐ πρὸς τὸ ὁρᾶν ἁπλῶς δέοιτο ἂν τοῦ φωτὸς τοῦ ἀλλοτρίου καὶ μεταξὺ ἡ ὄψις, ἀλλὰ πρὸς τὸ πόρρω ὁρᾶν. Τὸ μὲν οὖν εἰ τὸ φῶς γένοιτο ⟨ἂν⟩ ἄνευ τοῦ ἀέρος, ὕστερον· νῦν δὲ ἐκεῖνο σκεπτέον. Εἰ μὲν γὰρ τὸ φῶς τοῦτο τὸ συναφὲς ἔμψυχον γίνεται, καὶ ἡ ψυχὴ δι' αὐτοῦ φερομένη καὶ ἐν αὐτῷ γιγνομένη, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἔνδον, ἐν τῷ ἀντιλαμβάνεσθαι δήπουθεν, ὅπερ ἐστὶν ὁρᾶν, οὐδὲν ἂν δέοιτο τοῦ μεταξὺ φωτός, ἀλλ' ἁφῇ ἔσται ἐοικὸς τὸ ὁρᾶν, τῆς ὁρατικῆς δυνάμεως ἐν φωτὶ ἀντιλαμβανομένης πάσχοντος οὐδὲν τοῦ μεταξύ, ἀλλὰ γίνεται τῆς ὄψεως φορὰ ἐκεῖ. Οὗ δὴ ζητητέον, πότερα τῷ διάστημά τι εἶναι ἐκεῖ δεῖ πορευθῆναι τὴν ὄψιν ἢ τῷ σῶμά τι εἶναι ἐν τῷ διαστήματι. Καὶ εἰ μὲν τῷ σῶμα ἐν τῷ διαστήματι εἶναι, τὸ διεῖργον εἰ ἀφαιρεθείη τοῦτο, ὄψεται· εἰ δ' ὅτι διάστημα ἁπλῶς, ἀργὴν δεῖ ὑποθέσθαι τὴν τοῦ ὁρατοῦ φύσιν καὶ οὐδὲν δρῶσαν ὅλως. Ἀλλ' οὐχ οἷόν τε· οὐ γὰρ μόνον ἡ ἁφὴ ὅτι ἐγγύς τι λέγει καὶ ἅπτεται, ἀλλὰ τὰς τοῦ ἁπτοῦ πάσχουσα ἀπαγγέλλει διαφοράς, καὶ εἰ μὴ διείργοι τι, κἂν τοῦ πόρρω ᾔσθετο. Ἅμα γὰρ ὁ ἀὴρ ὁ μεταξὺ καὶ ἡμεῖς πυρὸς αἰσθανόμεθα οὐκ ἀναμείναντες θερμανθῆναι ἐκεῖνον. Μᾶλλον γοῦν τὸ σῶμα θερμαίνεται τὸ στερεὸν ἢ ὁ ἀήρ· ὥστε δι' αὐτοῦ μᾶλλον, ἀλλ' οὐ δι' αὐτόν. Εἰ οὖν ἔχει δύναμιν εἰς τὸ ὁρᾶν, τὸ δὲ εἰς τὸ πάσχειν καὶ ὁπωσοῦν, διὰ τί ἄλλου δεῖται μέσου εἰς ὃ δύναται πρὸς τὸ ποιῆσαι;

4 5 φῶς ante ἂν del. Kirchhoff || 9 ἂν Kirchhoff || 18 τῷ σῶμα Kirchhoff: τὸ σῶμα || 25 τοῦ Kirchhoff: τοῦτο || 28 αὐτὸν Kirchhoff: αὐτὸ codd. || 29 ἢ ante καὶ del. Kirchhoff || ἡ ὄψις post ὁπωσοῦν del. Kirchhoff.

point l'air et ensuite nous qui la ressentons, mais nous la sentons en même temps que l'air ; nous la voyons même souvent avant qu'elle soit proche de l'œil et quoiqu'elle éclaire d'autres objets ; l'air n'est point affecté dans ce cas, et pourtant, nous la voyons ; à ce moment il n'y a aucune affection dans le milieu, et la lumière à laquelle celle de l'œil doit s'unir n'est pas encore arrivée. Dans cette hypothèse, il est également difficile de rendre compte du fait qu'on voit les astres et le feu pendant la nuit.

Si l'on suppose, en second lieu, que l'âme reste en elle-même et se sert de la lumière comme d'un bâton pour atteindre l'objet visible[1], la perception devra être une action violente due à la résistance de l'objet et à la tension de la lumière ; le sensible, en tant que couleur, devra lui-même offrir de la résistance ; car c'est à cette condition qu'a lieu le contact d'un objet par un corps intermédiaire. De plus cet objet doit avoir d'abord été directement en contact avec nous, sans aucun intermédiaire ; et le toucher indirect ne peut fournir qu'une connaissance dérivée, comme celle qui est fondée sur la mémoire et le raisonnement ; or, telle n'est pas la perception visuelle.

Enfin si l'on admet que la couleur fait pâtir d'abord la lumière qui est près de l'objet, puis que cette influence se transmet de proche en proche jusqu'à l'œil, l'hypothèse devient équivalente à celle qui admettait que l'objet sensible modifie d'abord le milieu, hypothèse que nous avons déjà discutée ailleurs.

5 Pour l'ouïe, faut-il admettre que l'air est affecté ? Celui qui est situé auprès du corps subirait la première impulsion du corps sonore ; puis l'air serait affecté de la même manière jusqu'à l'oreille, où il aboutira à la sensation. Est-ce, au contraire, par accident que le milieu est affecté, et seulement parce qu'il se trouve entre le corps sonore et l'oreille ? Et, s'il était supprimé, quand le son est produit, par exemple, par le choc de deux corps, ne se transmettrait-il pas immédiatement à nos sens ?

Il faut que l'air soit d'abord ébranlé, mais non point du tout l'air qui est interposé entre le corps sonore et l'oreille.

1. Cette comparaison rappelle invinciblement la fameuse image de Descartes.

Τοῦτο γὰρ ἐμποδίου ἐστὶ δεῖσθαι. Ἐπεὶ καὶ ὅταν τὸ φῶς προσίῃ τὸ τοῦ ἡλίου, οὐ πρότερον δεῖ τὸν ἀέρα εἶτα καὶ ἡμᾶς ⟨αἰσθάνεσθαι⟩, ἀλλ' ἅμα, καὶ πρὶν ἐγγὺς τῆς ὄψεως γενέσθαι πολλάκις ὄντος ἀλλαχοῦ, ὡς μὴ παθόντος τοῦ ἀέρος ἡμᾶς ὁρᾶν, μεταξὺ ὄντος τοῦ μὴ πεπονθότος καὶ τοῦ φωτὸς μήπω ἐληλυθότος, πρὸς ὃ δεῖ τὴν ὄψιν συνάψαι. Ἐπεὶ καὶ τὸ τῆς νυκτὸς ὁρᾶν τὰ ἄστρα ἢ ὅλως πῦρ χαλεπὸν ταύτῃ τῇ ὑποθέσει ἀπευθῦναι. Εἰ δὲ μένει μὲν ἡ ψυχὴ ἐφ' ἑαυτῆς, φωτὸς δὲ δεῖται ὥσπερ βακτηρίας πρὸς τὸ φθάσαι, ἔδει τὴν ἀντίληψιν βίαιον καὶ ἀντερείδοντος εἶναι καὶ τεταμένου τοῦ φωτός, καὶ τὸ αἰσθητόν, ᾗ χρῶμα, ἀντιτυποῦν καὶ αὐτὸ εἶναι· οὕτω γὰρ διὰ μέσου αἱ ἁφαί. Εἶτα καὶ πρότερον ἐγγὺς γέγονε μηδενὸς μεταξὺ ὄντος τότε· οὕτω γὰρ ὕστερον τὸ διὰ μέσου ἅπτεσθαι ποιεῖ τὴν γνῶσιν, οἷον τῇ μνήμῃ καὶ ἔτι μᾶλλον συλλογισμῷ· νῦν δὲ οὐχ οὕτως. Ἀλλ' εἰ παθεῖν δεῖ τὸ πρὸς τὸ αἰσθητὸν φῶς, εἶτα διαδοῦναι μέχρις ὄψεως, ἡ αὐτὴ γίνεται ὑπόθεσις τῇ ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ τὸ μεταξὺ πρότερον τρεπούσῃ, πρὸς ἣν ἤδη καὶ ἐν ἄλλοις ἠπόρηται.

5 Περὶ δὲ τοῦ ἀκούειν ἆρα ἐνταῦθα συγχωρητέον πάσχοντος τοῦ ἀέρος τὴν κίνησιν τὴν πρώτην τὸν παρακείμενον ὑπὸ τοῦ τὸν ψόφον ποιοῦντος τῷ τὸν μέχρι ἀκοῆς ἀέρα πάσχειν τὸ αὐτὸ οὕτως εἰς αἴσθησιν ἀφικνεῖσθαι, ἢ κατὰ συμβεβηκὸς μὲν τὸ μεταξὺ τῷ παρεῖναι ἐν μέσῳ, ἀναιρεθέντος δὲ τοῦ μεταξύ, ἅπαξ δὲ γενομένου τοῦ ψόφου, οἷον συμβαλόντων δύο σωμάτων, εὐθέως ἁπανταν πρὸς ἡμᾶς τὴν αἴσθησιν; Ἢ καὶ δεῖ μὲν ἀέρος τὴν πρώτην τοῦ πληττομένου, τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἤδη ἄλλως τὸ μεταξύ. Ἐνταῦθα μὲν γὰρ δοκεῖ κύριος εἶναι ὁ

33 αἰσθάνεσθαι Volkmann || 42 τὸ χρῶμα post αἰσθητόν del. Kirchhoff || τὸ αἰσθητόν : τῷ αἰσθητῷ coniecerim.

5 7 συμβαλόντων Kirchhoff : συμβαλλόντων codd. || 10 τὸ μεταξύ del. Müller.

L'air, voisin du corps sonore, est le principe du son ; et jamais le choc de deux corps ne produirait un son, si l'air, frappé par eux dans leur rencontre rapide et repoussé par eux, ne les frappait à son tour, puis ne transmettait le choc à l'air attenant jusqu'aux oreilles et à l'ouïe. — Mais si l'air, avec le choc résultant de son mouvement, est le principe du son, d'où viennent les différences qu'il y a entre les voix et les sons ? L'airain fait un bruit différent, selon qu'il frappe l'airain ou un autre corps ; les divers corps rendent des sons différents. Or il n'y a qu'une espèce d'air et il n'est ébranlé que d'une seule manière, tandis que les sons ne diffèrent pas seulement par leur force et leur faiblesse. — Si l'air produit le son en frappant sur un corps, ce n'est pas en tant qu'il est air ; car, pour produire un son, il doit prendre la consistance d'un corps solide et rester ferme comme un solide avant de se dissiper à nouveau ; par conséquent le choc des corps suffit ; l'impulsion qui en résulte arrive jusqu'à nos sens, et c'est le son. La preuve, ce sont les bruits qu'on entend à l'intérieur du corps des animaux, sans qu'il y ait d'air ; ils sont produits par le choc d'une partie sur une autre, par exemple, quand on plie une articulation, les os frottent l'un contre l'autre, et l'on entend des craquements, bien qu'il n'y ait pas d'air.

Telles sont les difficultés relatives à l'ouïe ; les questions sont semblables à celles qui concernent la vue ; l'impression auditive suppose, elle aussi, une certaine sympathie qui n'a lieu que dans un animal.

6 Est-ce que la lumière peut se produire sans l'air ? Par exemple le soleil éclairerait-il la surface des corps, si le milieu aérien qui, actuellement, est éclairé par accident parce qu'il se trouve là, était remplacé par le vide ? Ou les autres choses sont-elle éclairées parce que l'air est affecté, et la lumière doit-elle à l'air sa subsistance ? N'est-elle qu'une affection de l'air, qui ne saurait exister si le sujet affecté n'existait pas ?

D'abord, la lumière n'est pas primitivement une affection de l'air ; et elle n'est pas non plus une affection de l'air en tant qu'air[1]. Car elle appartient à tout corps igné ou brillant ; et les pierres brillantes ont une couleur lumineuse.

1. Comparer la discussion d'Aristote, *De Anima*, livre II, chap. VII : « La lumière n'est ni feu, ni corps, ni émanation d'un corps. »

ἀὴρ τοῦ ψόφου· μὴ γὰρ ἂν μηδὲ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι ψόφον δύο σωμάτων συρραγέντων, εἰ μὴ ὁ ἀὴρ πληγεὶς ἐν τῇ ταχείᾳ συνόδῳ αὐτῶν καὶ ἐξωσθεὶς πλήξας ἔδωκε τῷ ἐφεξῆς μέχρις ὤτων καὶ ἀκοῆς. Ἀλλ' εἰ ὁ ἀὴρ κύριος τοῦ ψόφου καὶ τούτου κινηθέντος ἡ πληγή, παρά τί ἂν εἶεν αἱ διαφοραὶ τῶν φωνῶν καὶ τῶν ψόφων; Ἄλλο γὰρ ἠχεῖ χαλκὸς πρὸς χαλκὸν ἢ πρὸς ἄλλο, ἄλλο δὲ ἄλλο· ὁ δὲ ἀὴρ εἷς καὶ ἡ ἐν αὐτῷ πληγή· οὐ γὰρ μόνον τῷ μεγάλῳ καὶ τῷ μικρῷ διαφοραί. Εἰ δ' ὅτι πρὸς ἀέρα γενομένη πληγὴ ψόφον ἐποίησεν, οὐχ ᾗ ἀὴρ φατέον· τότε γὰρ φωνεῖ, ὅταν στάσιν λάβῃ στερεοῦ σώματος, πρὶν χυθῆναι μένων ὥσπερ στερεόν τι· ὥστε ἀρκεῖν τὰ συγκρούοντα καὶ τὴν σύρρηξιν καὶ ταύτην τὴν πληγὴν εἶναι τὸν ψόφον εἰς αἴσθησιν ἐλθοῦσαν· μαρτυρεῖν δὲ καὶ τοὺς ἔνδον ἤχους τῶν ζῴων οὐκ ἐν ἀέρι, ἀλλὰ συγκρούσαντος καὶ πλήξαντος ἄλλο ἄλλου· οἷον καὶ ὀστῶν κάμψεις πρὸς ἄλληλα παρατριβομένων ἀέρος μὴ ὄντος μεταξὺ καὶ πρίσεις. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτου ἠπορήσθω ὁμοίου ἤδη καὶ ἐνταῦθα τοῦ ζητήματος γενομένου, ὅπερ ἐλέγετο ἐπὶ τῆς ὄψεως εἶναι, συναισθήσεώς τινος ὡς ἐν ζῴῳ καὶ τοῦ κατὰ τὴν ἀκοὴν πάθους ὄντος.

6 Εἰ δὲ καὶ τὸ φῶς γένοιτο ἂν μὴ ὄντος ἀέρος, οἷον ἡλίου ἐν ἐπιφανείᾳ τῶν σωμάτων ἐπιλάμποντος, τοῦ μεταξὺ ὄντος κενοῦ καὶ νῦν κατὰ συμβεβηκός, ὅτι πάρεστι, φωτιζομένου; Ἀλλ' εἰ δι' αὐτὸν παθόντα καὶ τὰ ἄλλα, καὶ τὴν ὑπόστασιν εἶναι τῷ φωτὶ διὰ τὸν ἀέρα· πάθημα γὰρ αὐτοῦ εἶναι· μὴ ἂν οὖν ἔσεσθαι τὸ πάθημα μὴ ὄντος τοῦ πεισομένου. Ἢ πρῶτον μὲν οὐκ αὐτοῦ πρώτως οὐδ' ᾗ αὐτός. Ἔστι γὰρ καὶ αὐτοῦ ἑκάστου σώματος πυρίνου καὶ λαμπροῦ· καὶ δὴ καὶ λίθων τοιούτων φωτεινὴ χρόα. Ἀλλὰ τὸ εἰς ἄλλο ἀπὸ τοῦ ἔχοντος χρόαν τοιαύτην ἰὸν ἆρα ἂν

22 ἀρκεῖν Kirchhoff: ἀρκεῖ codd. || 26 καὶ ante πρός del. Volkmann.
6 1 ὄντος ante ἐν del. Müller.

— Mais la lumière, dans son passage de ces corps qui possèdent une couleur lumineuse à un autre corps, existerait-elle s'il n'y avait pas d'air? — Si la lumière n'est qu'une qualité et la qualité d'un être, puisque toute qualité est en un sujet, il est nécessaire de chercher en quel corps se trouve la lumière. Mais, si elle est une activité issue d'un corps, pourquoi n'existerait-elle pas dans l'espace voisin supposé privé de corps et vide, et pourquoi ne se propagerait-elle pas au-delà? Si elle est tendue en ligne droite, pourquoi ne continuera-t-elle pas sa route, sans véhicule? Si sa nature était de tomber, elle s'abaisserait; ni l'air ni aucun corps éclairé ne la tireraient du corps éclairant et ne la forceraient à s'avancer; car elle n'est ni un accident, qui ne puisse être qu'en une autre chose, ni une affection, qui impliquerait un sujet affecté. Sinon, elle devrait rester dans le sujet éclairé, quand la source lumineuse s'en va; or elle s'en va avec sa source. Il en résulte qu'elle viendrait avec elle [même s'il n'y avait pas de corps à éclairer]? Où donc? Il lui suffit d'avoir une espace; sinon, le corps du soleil perdrait l'activité qui émane de lui et qui est la lumière. Une activité vient d'un sujet, mais ne passe pas en un autre sujet; mais, si un autre sujet se présente, il éprouvera une affection[1]. Comme la vie est une activité de l'âme dont un être comme le corps subit l'influence, s'il se présente à elle, mais qui existe, s'il n'y a pas actuellement de corps, qui empêche qu'il en soit ainsi de la lumière, puisqu'elle est l'activité du corps lumineux? Ce n'est pas le corps obscur de l'air qui engendre la lumière; mélangé à la poussière, il la rend obscure et réellement impure; dire qu'il la produit, c'est dire qu'une chose est douce, en se mélangeant à une chose amère. Si l'on disait que la lumière est une modification de l'air, il faudrait ajouter que cette modification le modifie lui-même et que son obscurité se transforme et cesse d'être obscurité. En réalité, l'air, éclairé, reste ce qu'il était, comme s'il n'avait point été affecté. L'affection doit appartenir à l'objet dont elle est l'affection; or la couleur n'est pas une affection de l'air, et elle existe en elle-même; l'air lui est simplement présent. Terminons ici l'examen de cette question.

1. Au *de anima* (suite du passage cité) Aristote avait défini la lumière la présence du feu ou de quelque chose de pareil dans le

εἴη μὴ ὄντος ἐκείνου; Ἀλλ' εἰ μὲν ποιότης μόνον καί τινος ποιότης, ἐν ὑποκειμένῳ οὔσης πάσης ποιότητος ἀνάγκη καὶ τὸ φῶς ζητεῖν ἐν ᾧ ἔσται σώματι· εἰ δὲ ἐνέργεια ἀπ' ἄλλου, διὰ τί οὐκ ὄντος ἐφεξῆς σώματος, ἀλλὰ οἷον κενοῦ, μεταξύ, εἴπερ οἷόν τε, οὐκ ἔσται καὶ ἐπιβαλεῖ καὶ εἰς τὸ ἐπέκεινα; Ἀτενὲς γὰρ ὄν, διὰ τί οὐ περάσει οὐκ ἐποχούμενον; Εἰ δὲ δὴ καὶ τοιοῦτον οἷον πεσεῖν, καταφερόμενον ἔσται· οὐ γὰρ δὴ ὁ ἀὴρ οὐδ' ὅλως τὸ φωτιζόμενον ἔσται τόδε ἕλκον ἀπὸ τοῦ φωτίζοντος καὶ βιαζόμενον προελθεῖν· ἐπεὶ οὐδὲ συμβεβηκός, ὥστε πάντως ἐπ' ἄλλῳ, ἢ πάθημα ἄλλου, ὥστε δεῖν εἶναι τὸ πεισόμενον· ἢ ἔδει μένειν ἐληλυθότος· νῦν δὲ ἄπεισιν· ὥστε καὶ ἔλθοι ἄν. Ποῦ οὖν; Ἢ τόπον δεῖ μόνον εἶναι. Ἢ οὕτω γε ἀπολεῖ τὴν ἐνέργειαν τὴν ἐξ αὐτοῦ τὸ τοῦ ἡλίου σῶμα· τοῦτο δὲ ἦν τὸ φῶς. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ τὸ φῶς τινος ἔσται. Ἔστι δὲ ἡ ἐνέργεια ἔκ τινος ὑποκειμένου, οὐκ εἰς ὑποκείμενον δέ· πάθοι δ' ἄν τι τὸ ὑποκείμενον, εἰ παρείη. Ἀλλ' ὥσπερ ζωὴ ἐνέργεια οὖσα ψυχῆς ἐστιν ἐνέργεια παθόντος ἄν τινος, οἷον τοῦ σώματος, εἰ παρείη, καὶ μὴ παρόντος δέ ἐστι, τί ἂν κωλύοι καὶ ἐπὶ φωτὸς οὕτως, εἴπερ ἐνέργειά τις τοῦ φωτεινοῦ εἴη; Οὐδὲ γὰρ νῦν τὸ σκοτεινὸν τοῦ ἀέρος γεννᾷ τὸ φῶς, ἀλλὰ γῇ συμμιγνύμενον σκοτεινὸν ποιεῖν καὶ οὐ καθαρὸν ὄντως· ὥστε ὅμοιον εἶναι λέγειν τι γλυκὺ εἶναι, εἰ πικρῷ μιγείη. Εἰ δέ τις τροπὴν λέγοι τοῦ ἀέρος τὸ φῶς, λεκτέον ὡς ἐχρῆν αὐτὸν τρέπεσθαι τὸν ἀέρα τῇ τροπῇ, καὶ τὸ σκοτεινὸν αὐτοῦ μὴ σκοτεινὸν γεγονέναι ἠλλοιωμένον. Νῦν δὲ ὁ ἀὴρ οἷός ἐστι μένει, ὡς ἂν οὐδὲν παθών. Τὸ δὲ πάθημα ἐκείνου δεῖ εἶναι, οὗ πάθημα· οὐ τοίνυν οὐδὲ χρῶμα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ· πάρεστι δὲ ὁ ἀήρ. Καὶ τοῦτο μὲν οὕτωσὶ ἐπεσκέφθω.

21 δεῖν Kirchhoff: δεῖ codd. || 24 αὐτοῦ post ἐνέργειαν del. Volkmann || 31 τοῦ φωτεινοῦ Kirchhoff: τὸ φωτεινόν codd. || 32 ἀλλὰ γῇ: ἀλλ' οὐδὲ γῇ Müller ἀλλά γε fortasse || 33 τι Volkmann e Ficino: τό.

7 Est-ce que la lumière périt ou est-ce qu'elle remonte à sa source [quand un objet cesse d'être éclairé] ? Peut-être tirerons-nous de là quelque chose pour la question précédente. — Si la lumière était dans l'objet éclairé et si l'objet qui a part à la lumière la possédait en propre, peut-être pourrait-on dire qu'elle périt. Mais, si elle est un acte qui ne s'écoule pas hors de sa source (sans quoi elle baignerait et pénétrerait l'intérieur de l'objet éclairé, dépassant ainsi les limites où se renferme un acte émané d'un être actif), si donc elle est un acte, elle ne périra pas, tant que subsistera la source lumineuse. Elle change de place avec sa source, non parce qu'elle reflue vers elle, mais parce qu'elle est son acte et qu'elle l'accompagne toujours, tant que rien ne s'y oppose. Si la distance du soleil jusqu'à nous était plusieurs fois ce qu'elle est, sa lumière n'en viendrait pas moins jusqu'à nous, si aucun obstacle ne s'interposait. Mais il y a, dans le corps éclairant, un acte intérieur, une sorte de vie surabondante qui est le principe et la source de cet acte qui est la lumière ; celui-ci, qui dépasse les limites du corps lumineux, est une image de l'acte intérieur ; c'est un deuxième acte qui ne se sépare pas du premier. Chaque être a un acte, qui est à sa ressemblance ; dès que l'être existe, cet acte existe aussi ; et, tant qu'il subsiste, son acte s'exerce à distance, plus ou moins loin. Il y a des actes faibles et obscurs ; d'autres nous échappent complètement ; d'autres ont de la force et influent à à distance. En ce dernier cas, il faut admettre que l'acte existe à l'endroit même où influe l'agent, et qu'il va jusqu'où va sa puissance. C'est ce qu'on peut voir chez les animaux qui ont des yeux brillants ; la lumière qui est en eux, sort de leurs yeux. On voit aussi des insectes qui ont un feu concentré à l'intérieur ; quand leurs ailes s'ouvrent, ils brillent dans l'obscurité ; lorsqu'elles se referment, plus de lumière au dehors ; elle ne périt pas, elle est ; mais elle ne sort plus de leur corps[1]. Quoi ! rentre-elle dans l'animal ? Non ; elle n'est plus dehors parce que le feu ne rayonne plus à l'extérieur et se recueille en lui. Mais la lumière [émanée du feu] s'y recueille-t-elle, elle aussi ? Non pas, mais le feu seulement ;

diaphane. Mais son hypothèse exigeait la présence du milieu transparent (cf. II, 7, § 9 contre Démocrite).

1. Cf. sur ces curiosités, Pline l'Ancien, *Histoire nat.*, liv. XI, ch. LV ; voyez déjà Aristote, *De anima*, livre II, ch. VII, § 7.

7 Πότερα δὲ ἀπόλλυται ἢ ἀνατρέχει; Τάχα γὰρ ἂν τι καὶ ἐκ τούτου λάβοιμεν εἰς τὸ πρόσθεν. Ἢ εἰ μὲν ἦν ἔνδοθεν, ὥστε τὸ μετειληφὸς ἔχειν οἰκεῖον ἤδη, τάχα ἄν τις εἶπεν ἀπόλλυσθαι· εἰ δέ ἐστιν ἐνέργεια οὐ ῥέουσα, — περιέρρει γὰρ ἂν καὶ ἐχεῖτο εἴσω πλέον ἢ ὅσον τὸ παρὰ τοῦ ἐνεργοῦντος ἐπεβάλλετο — οὐκ ἂν ἀπολλύοιτο μένοντος ἐν ὑποστάσει τοῦ φωτίζοντος. Μετακινουμένου δὲ ἐν ἄλλῳ ἐστὶ τόπῳ οὐχ ὡς παλιρροίας ἢ μεταρροίας γενομένης, ἀλλ' ὡς τῆς ἐνεργείας ἐκείνου οὔσης καὶ παραγινομένης, εἰς ὅσον κωλύει οὐδέν. Ἐπεὶ καὶ εἰ πολλαπλασία ἡ ἀπόστασις ἦν ἢ νῦν ἐστι πρὸς ἡμᾶς τοῦ ἡλίου, ἦν ἂν καὶ μέχρι ἐκεῖ φῶς μηδενὸς κωλύοντος μηδὲ ἐμποδὼν ἐν τῷ μεταξὺ ἱσταμένου. Ἔστι δὲ ἡ μὲν ἐν αὐτῷ ἐνέργεια καὶ οἷον ζωὴ τοῦ σώματος τοῦ φωτεινοῦ πλείων καὶ οἷον ἀρχὴ τῆς ἐνεργείας καὶ πηγή· ἡ δὲ μετὰ τὸ πέρας τοῦ σώματος, εἴδωλον τοῦ ἐντός, ἐνέργεια δευτέρα οὐκ ἀφισταμένη τῆς προτέρας. Ἔχει γὰρ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐνέργειαν, ἥ ἐστιν ὁμοίωμα αὐτοῦ, ὥστε αὐτοῦ ὄντος κἀκεῖνο εἶναι καὶ μένοντος φθάνειν εἰς τὸ πόρρω, τὸ μὲν ἐπὶ πλέον, τὸ δὲ εἰς ἔλαττον· καὶ αἱ μὲν ἀσθενεῖς καὶ ἀμυδραί, αἱ δὲ καὶ λανθάνουσαι, τῶν δ' εἰσὶ μείζους καὶ εἰς τὸ πόρρω· καὶ ὅταν εἰς τὸ πόρρω, ἐκεῖ δεῖ νομίζειν εἶναι, ὅπου τὸ ἐνεργοῦν καὶ δυνάμενον, καὶ αὖ οὗ φθάνει. Ἔστι δὲ καὶ ἐπὶ ὀφθαλμῶν ἰδεῖν ζῴων λαμπόντων τοῖς ὄμμασι, γινομένου αὐτοῖς φωτὸς καὶ ἔξω τῶν ὀμμάτων· καὶ δὴ καὶ ἐπὶ ζῴων, ἃ ἔνδον συνεστραμμένον πῦρ ἔχοντα ταῖς ἀνοιδάνσεσιν ἐν σκότῳ ἐκλάμπει εἰς τὸ ἔξω, καὶ ἐν ταῖς συστολαῖς αὐτῶν οὐδέν ἐστι φῶς ἔξω, οὐδ' αὖ ἐφθάρη, ἀλλ' ἢ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἔξω. Τί οὖν; Εἰσελήλυθεν; Ἢ οὐκ ἔστιν ἔξω, ὅτι μηδὲ τὸ πῦρ πρὸς τὸ ἔξω, ἀλλ' ἔδυ εἰς τὸ εἴσω. Τὸ οὖν φῶς ἔδυ καὶ αὐτό; Ἢ οὔ, ἀλλ' ἐκεῖνο

7 5 περιέρρει Volkmann : περιέρρεε codd. || 8 παλιρροίας ἢ μεταρροίας alterutrum delendum esse put. Volkmann || 29 ἢ ἔστιν del. Kirchhoff.

et il s'y recueille, parce qu'une partie du corps [l'aile] forme un écran qui l'empêche de se manifester extérieurement.

Donc la lumière qui émane du corps est un acte du corps lumineux qui se manifeste au dehors. La lumière qui est en des corps lumineux primitivement et par eux-mêmes est une essence qui correspond à l'être formel de ces corps. Lorsque un tel corps se mélange avec la matière, il produit la couleur. L'acte [la lumière] ne la produit pas à lui seul ; il ne teint que la surface des objets qu'il éclaire ; c'est qu'il est l'acte d'un corps différent de ces objets et qu'il lui reste lié ; les objets, étant séparés de ce corps, le sont aussi de son acte.

La lumière doit être considérée comme un être absolument incorporel, bien qu'elle soit l'acte d'un corps. Aussi on ne peut dire, au sens propre : elle est partie ou elle est là ; ces mots ont un autre sens, puisqu'elle est une réalité à la manière d'un acte. Une image, dans un miroir, est l'acte de l'objet qu'on y voit, agissant sur ce qui peut pâtir, sans que rien s'écoule de lui-même ; si l'objet est là, l'image apparaît dans le miroir, et l'on y voit le reflet d'une forme colorée ; s'il s'en va, le milieu transparent ne retient rien de ce qu'il possédait, lorsque l'objet étendait en lui son action.

Il en est ainsi de l'âme ; tout ce qui, en elle, est l'acte d'une âme antérieure, persiste, tant que cette âme persiste, en tant qu'acte subordonné [1].

— Qu'arrive-t-il, dans le cas d'une force qui n'est point un acte, mais qui résulte d'un acte, s'il s'agit par exemple de la vie qui est la vie propre d'un corps, ou de la lumière qui se trouve mélangée avec le corps ? — Dans ce dernier cas, par suite du mélange, la lumière produit la couleur. — Mais qu'en est-il de la vie propre d'un corps ? — Il la possède, grâce à la proximité de l'âme. Donc, lorsqu'il périt (si, toutefois, rien peut perdre toute participation à l'âme), c'est que l'âme qui lui donnait la vie ou celles qui sont proches ne lui suffisent plus ; comment pourrait-il rester en vie ? — Quoi ! cette vie elle-même a-t-elle péri ? — Non, pas elle, car elle n'était que le reflet d'une lumière ; disons seulement : elle n'est plus là.

8 — S'il y avait un corps extérieur au ciel et si un œil

1. L'image est fondée sur cette erreur physique fondamentale chez Plotin, que la lumière est une force inaltérable.

μόνον· δύντος δὲ ἐπίπροσθέν ἐστι τὸ ἄλλο σῶμα, ὡς μὴ ἐνεργεῖν ἐκεῖνο πρὸς τὸ ἔξω. Ἔστιν οὖν τὸ ἀπὸ τῶν σωμάτων φῶς ἐνέργεια φωτεινοῦ σώματος πρὸς τὸ ἔξω· αὐτὸ δὲ ὅλως τὸ ἐν τοῖς τοιούτοις σώμασιν, ἃ δὴ πρώτως ἐστὶ τοιαῦτα, οὐσία ἡ κατὰ τὸ εἶδος τοῦ φωτεινοῦ πρώτως σώματος. Ὅταν δὲ μετὰ τῆς ὕλης τὸ τοιοῦτον σῶμα ἀναμιχθῇ, χρόαν ἔδωκε· μόνη δὲ ἡ ἐνέργεια οὐ δίδωσιν, ἀλλ' οἷον ἐπιχρώννυσιν, ἅτε οὖσα ἄλλου κἀκείνου οἷον ἐξηρτημένη, οὗ τὸ ἀποστὰν κἀκείνου τῆς ἐνεργείας ἄπεστιν. Ἀσώματον δὲ πάντως δεῖ τιθέναι, κἂν σώματος ᾖ. Διὸ οὐδὲ τὸ ἀπελήλυθε κυρίως οὐδὲ τὸ πάρεστιν, ἀλλὰ τρόπον ἕτερον ταῦτα καὶ ἔστιν ὑπόστασις αὐτοῦ ὡς ἐνέργεια. Ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν τῷ κατόπτρῳ εἴδωλον ἐνέργειαν λεκτέον τοῦ ἑνορωμένου ποιοῦντος εἰς τὸ πάσχειν δυνάμενον οὐ ῥέοντος· ἀλλ' εἰ πάρεστι, κἀκεῖνο ἐκεῖ φαίνεται καὶ ἔστιν οὕτως ὡς εἴδωλον χρόας ἐσχηματισμένης ὧδί. Κἂν ἀπέλθῃ, οὐκέτι τὸ διαφανὲς ἔχει, ὃ ἔσχε πρότερον, ὅτε παρεῖχεν εἰς αὐτὸ ἐνεργεῖν τὸ ὁρώμενον. Ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς, ὅσον ἐνέργεια ἄλλης προτέρας, μενούσης τῆς προτέρας μένει καὶ ἡ ἐφεξῆς ἐνέργεια. Εἴ τις δὲ μὴ ἐνέργεια, ἀλλ' ἐξ ἐνεργείας, οἵαν ἐλέγομεν τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν ἤδη ζωήν, ὥσπερ τὸ φῶς τὸ ἀναμεμιγμένον ἤδη τοῖς σώμασιν; Ἡ ἐνταῦθα τῷ καὶ συμμεμῖχθαι τὸ ποιοῦν τὸ χρῶμα. Ἐπὶ δὲ τῆς ζωῆς τῆς τοῦ σώματος τί; Ἡ παρακειμένης ψυχῆς ἄλλης ἔχει. Ὅταν οὖν τὸ σῶμα φθαρῇ — οὐ γὰρ δὴ ψυχῆς τι ἄμοιρον δύναται εἶναι —, φθειρομένου οὖν τοῦ σώματος καὶ οὐκ ἐπαρκούσης αὐτῷ οὔτε τῆς δούσης οὔτ' εἴ τις παράκειται, πῶς ἂν ἔτι ζωὴ μένοι; Τί οὖν; Ἐφθάρη αὕτη; Ἢ οὐδὲ αὕτη· εἴδωλον γὰρ ἐκλάμψεως καὶ τοῦτο· οὐκέτι δέ ἐστιν ἐκεῖ μόνον.

8 Εἰ δ' εἴη σῶμα ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ὄψις τις

35 φῶς post ὅλως del. Kirchhoff.

regardait d'ici, sans qu'il y eût d'obstacle à son regard, est-ce qu'il verrait cet objet qui n'est point en sympathie avec lui, puisque la sympathie n'a lieu que grâce à l'unité de nature d'un animal ?

— Puisque la sympathie vient de ce que les êtres sentants et les êtres sentis appartiennent à un animal unique, il n'y aura pas alors de sensation, à moins que ce corps ne soit une partie de notre univers, extérieure à cet univers ; en ce cas, il serait peut-être senti. — Mais si, sans en être une partie, c'était un corps coloré et doué des autres qualités, un corps tel que les corps d'ici, et de même espèce que l'œil en question, ne serait-il pas senti ? — Pas même en ce cas, si notre hypothèse est correcte, à moins qu'on ne tente de détruire notre hypothèse par cette conséquence même, en disant qu'il est absurde d'admettre qu'un œil ne voit pas la couleur qui lui est présente, et que les autres sens ne perçoivent pas les choses sensibles qui leur sont présentes. Et d'où vient que cette conséquence paraît absurde, dirons-nous ? N'est-il pas vrai que nous agissons et pâtissons ici, parce que nous sommes tous en un univers unique et que nous sommes des parties de cet univers ? Il faut donc chercher si l'on a d'autres raisons ; si l'examen est suffisant, la démonstration est faite. Sinon, il faut d'autres preuves.

Il est évident que tout animal sympathise avec lui-même, et il suffit qu'il soit un animal ; et ses parties sympathisent entre elles, parce qu'elles sont les parties d'un animal unique. — Non, dit-on, c'est parce qu'elles sont semblables entre elles ; la perception et la sensation ont lieu en un animal, parce qu'il a une ressemblance avec ce qu'il perçoit ; car l'organe est semblable à l'objet perçu ; donc la sensation sera une perception par des organes semblables aux choses perçues. Si donc, étant animal, un être sent les objets non parce qu'ils sont en lui, mais parce qu'ils sont semblables aux choses qui sont en lui, cet être percevra, en tant qu'il est animal ; et, pour autant qu'il perçoit, les choses perçues le seront non parce qu'elles sont en lui, mais parce qu'elles sont semblables à ce qui est en lui. — Mais les choses que nous percevons ne sont semblables à nos organes, que parce que l'âme de l'univers les a faites semblables, afin de les adapter à elles. Supposons maintenant une âme absolument différente qui agisse dans une région séparée du monde, les choses semblables aux

ἐντεῦθεν μηδενὸς κωλύοντος εἰς τὸ ἰδεῖν, ἆρ' ἂν θεάσαιτο
ὅ τι μὴ συμπαθὲς πρὸς ἐκεῖνο, εἰ τὸ συμπαθὲς νῦν διὰ
τὴν ζῴου ἑνὸς φύσιν; Ἢ εἰ τὸ συμπαθὲς διὰ τὸ ἑνὸς
ζῴου τὰ αἰσθανόμενα καὶ τὰ αἰσθητά, καὶ αἱ αἰσθήσεις
οὕτως οὐκ ἄν, εἰ μὴ τὸ σῶμα τοῦτο τὸ ἔξω μέρος τοῦδε
τοῦ ζῴου· εἰ γὰρ εἴη, τάχα ἄν. Εἰ μέντοι μὴ μέρος εἴη,
σῶμα δὲ κεχρωσμένον καὶ τὰς ἄλλας ποιότητας ἔχον, οἷον
τὸ ἐνταῦθα, ὁμοειδὲς ὂν τῷ ὀργάνῳ; Ἢ οὐδ' οὕτως, εἰ ὀρθὴ
ἡ ὑπόθεσις· εἰ μή τις τούτῳ γε αὐτῷ τὴν ὑπόθεσιν ἀνελεῖν
πειρᾶτο ἄτοπον εἶναι λέγων, εἰ μὴ χρῶμα ὄψεται ἡ ὄψις
παρόν, καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις τῶν αἰσθητῶν παρόντων
αὐταῖς οὐκ ἐνεργήσουσι πρὸς αὐτά. Ἀλλὰ τὸ ἄτοπον τοῦτο
πόθεν δὴ φαίνεται; Φήσομεν. Ἢ ὅτι ἐνταῦθα ἐν ἑνὶ
ὄντες καὶ ἑνὸς ταῦτα ποιοῦμεν καὶ πάσχομεν. Τοῦτο οὖν
σκεπτέον, εἰ παρὰ τοῦτο. Καὶ εἰ μὲν αὐτάρκως, δέδεικται·
εἰ δὲ μή, καὶ δι' ἄλλων δεικτέον. Τὸ μὲν οὖν ζῷον ὅτι
συμπαθὲς αὐτῷ δῆλον, καὶ εἰ εἴη ζῷον, ἀρκεῖ· ὥστε καὶ
τὰ μέρη, ᾗ ἑνὸς ζῴου. Ἀλλ' εἰ δι' ὁμοιότητά τις λέγοι;
Ἀλλ' ἡ ἀντίληψις κατὰ τὸ ζῷον καὶ ἡ αἴσθησις, ὅτι τοῦ
ὁμοίου μετέχει τὸ αὐτό· τὸ γὰρ ὄργανον ὅμοιον αὐτοῦ·
ὥστε ἡ αἴσθησις ψυχῆς ἀντίληψις ἔσται δι' ὀργάνων
ὁμοίων τοῖς ἀντιληπτοῖς. Ἐὰν οὖν ζῷον ὂν αἰσθάνηται
μὲν μὴ τῶν ἐν αὐτῷ, τῶν δὲ ὁμοίων τοῖς ἐν αὐτῷ, ᾗ μὲν
ζῷον, ἀντιλήψεται· ᾗ μέντοι ⟨ἀντιλήψεται⟩ τὰ ἀντιληπτὰ
ἔσται οὐχ ᾗ αὐτοῦ, ἀλλ' ᾗ ὅμοια τοῖς ἐν αὐτῷ. Ἢ καὶ τὰ
ἀντιληπτὰ οὕτως ἀντιληπτὰ ὅμοια ὄντα, ὅτι αὕτη αὐτὰ
ὅμοια πεποίηκεν, ὥστε μὴ οὐ προσήκοντα εἶναι· ὥστε εἰ
τὸ ποιοῦν ἐκεῖ ἡ ψυχὴ πάντη ἑτέρα, καὶ τὰ ἐκεῖ ὑποτε-
θέντα ὅμοια οὐδὲν πρὸς αὐτήν. Ἀλλὰ γὰρ ἡ ἀτοπία τὸ
μαχόμενον ἐν τῇ ὑποθέσει δείκνυσιν ὡς αἴτιόν ἐστιν
αὐτῆς· ἅμα γὰρ ψυχὴν λέγει καὶ οὐ ψυχήν, καὶ συγγενῆ
καὶ οὐ συγγενῆ, καὶ ὅμοια ταὐτὰ καὶ ἀνόμοια· ὥστε ἔχουσα

8 17 δεικτέον : λεκτέον C || 25 ἀντιλήψεται Müller || 33 ταὐτά Kirchhoff : ταῦτα.

nôtres que l'on suppose qu'elle a créées sont un néant pour l'âme de notre monde. Absurdité, dit-on ? Cette absurdité montre sa cause véritable qui est la contradiction renfermée dans l'hypothèse ; on parle d'une chose qui est une âme et qui n'en est pas une ; les mêmes choses, on dit qu'elles sont à la fois du même genre et d'un genre différent, à la fois semblables et dissemblables : supposition pleine de contradictions qui ne mérite même pas le nom d'hypothèse ; elle prend pour accordé qu'il y a une âme en cette région distincte ; elle pose par conséquent que notre univers est tout et qu'il n'est pas tout, qu'il est différent de tout et qu'il n'est pas différent de certaines choses, que le rien n'est pas le rien, enfin, qu'il est complet et qu'il n'est pas complet. Il faut donc abandonner l'hypothèse, et nous n'avons pas à rechercher ses conséquences, puisqu'elle se détruit elle-même.

τὰ ἀντικείμενα ἐν αὐτῇ οὐδ' ἂν ὑπόθεσις εἴη. Καὶ γὰρ ὡς ἡ ψυχὴ ἐν τούτῳ· ὥστε πᾶν καὶ οὐ πᾶν τιθησι, καὶ ἄλλο καὶ οὐκ ἄλλο, καὶ τὸ μηδὲν καὶ οὐ τὸ μηδέν, καὶ τέλειον καὶ οὐ τέλειον. Ὥστε ἀφετέον τὴν ὑπόθεσιν, ὡς οὐκ ὂν ζητεῖν τὸ ἀκόλουθον τῷ αὐτὸ τὸ ὑποτεθὲν ἐν αὐτῷ ἀναιρεῖν.

36 καὶ τὸ μηδὲν καὶ οὐ τὸ μηδέν om. Bouillet del. Müller.

NOTICE

Tout ce traité a visiblement pour occasion une aporie du petit traité d'Aristote *Sur la mémoire*. Cette aporie est la suivante : « L'on peut se demander comment, l'impression subie étant présente tandis que la chose n'est plus là, l'on se souvient de la chose qui n'est pas là » (450 a 25). La réponse d'Aristote est la suivante : « Cela arrive grâce à la sensation qui est dans l'âme... ; l'impression subie est comme une peinture, et la mémoire de cette impression est sa possession par l'âme ; car le mouvement imprime comme une empreinte de l'objet senti, ainsi qu'on cachette avec des bagues » (450 a 28). Puis Aristote énumère un certain nombre de faits qu'il explique par sa théorie.

C'est l'examen de la réponse d'Aristote, et de son interprétation des faits, qui forme le contenu de ce traité.

En premier lieu (chap. I et II), est-il vrai que la sensation soit comme l'empreinte d'un cachet ? Plotin retrouve dans cette thèse présentée par Aristote tout le matérialisme stoïcien ; et, comme il l'indique par les dernières lignes du traité, il vise aussi bien ici ceux qui « font de l'âme un corps », les Stoïciens, que ceux qui la font incorporelle, c'est-à-dire Aristote[1]. La critique se fait en deux temps : d'abord, la sensation visuelle a des caractères qui ne sont pas explicables par la théorie des empreintes ; elle perçoit les objets à distance (la

1. Les textes d'Aristote, que vise Plotin, n'étaient pas sans gêner les commentateurs par leur aspect matérialiste ; Alexandre (*de Anima*, 72, 12, I. Bruns) insiste sur ce point que les mots d'Aristote ne sont que des métaphores.

perception se produit non pas dans l'âme, mais là même où est l'objet) ; elle perçoit des grandeurs qui dépassent de beaucoup la grandeur d'une empreinte ; enfin elle connaît les objets mêmes et non leurs images. En un mot, l'argumentation de Plotin consiste à mettre en évidence le caractère immédiat et intuitif de la perception visuelle. La seconde espèce d'arguments, au chapitre II, est d'une nature bien différente ; l'empreinte est un état passif de l'âme, tandis que la sensation visuelle et toutes les autres sensations sont des jugements, des connaissances, en un mot des actes. Il faut remarquer que cette sorte d'arguments ne touche pas les stoïciens qui avaient très fortement distingué entre la représentation sensible, état passif, et la « sensation », perception active qui la suit ; bien plus, c'est la théorie stoïcienne elle-même que Plotin suit ici ; et c'est elle aussi qu'il adopte, quand il parle, à la fin du chapitre, de la connaissance intellectuelle, qui a lieu sans empreinte : une preuve de plus que son véritable adversaire dans ce traité est plutôt Aristote que les Stoïciens.

Au surplus, les premières lignes du chapitre III, qui aborde la mémoire, contiennent une allusion directe à l'aporie d'Aristote citée plus haut : comment l'âme qui se souvient a-t-elle connaissance d'objets qu'elle ne possède pas, c'est-à-dire, comme le dit Aristote, d'une chose qui n'est plus là ? Plotin donne d'abord sa réponse (III, 5-19), qui serait bien obscure, si l'on ne se rappelait toute la théorie de l'âme qu'elle implique : rappelons donc que, pour lui, chacune des trois hypostases contient ou plutôt est à sa manière toutes choses ; l'âme contient donc, comme le peut faire une âme, toute réalité, c'est-à-dire qu'elle les contient en puissance ; et la mémoire, tout comme la perception sensible, n'est que le passage à l'acte de cette puissance ; comme la monade de Leibniz, qui en est l'héritière indirecte, l'âme, chez Plotin, trouve en elle-même toute sa réalité ; elle ne dépend que des réalités supérieures, et ne subit pas l'action des choses extérieures.

Le reste du chapitre est destiné à montrer que les faits

indiqués par Aristote lui-même prouvent que la mémoire est puissance active, et non impression passivement subie[1]. L'on peut distinguer huit arguments dont la plupart se rapportent au texte d'Aristote : 1° Le souvenir d'un objet persiste d'autant plus qu'il a été perçu avec plus de force. 2° La mémoire est meilleure chez les enfants, parce que leur expérience est moins vaste. 3° L'effort d'attention requis pour le rappel serait inutile, si les souvenirs étaient des empreintes. 4° Le long développement sur le renforcement de la mémoire par l'exercice et la répétition aboutit à la même conclusion, et il se rattache à une remarque d'Aristote (451 a 12). 5° L'argument suivant est un argument *ad hominem* destiné à faire ressortir la contradiction entre la théorie aristotélicienne de la sensation et sa théorie de la mémoire ; 6° L'intervalle de temps, signalé par Aristote (451 a 29-31) entre la perception et le souvenir, est une nouvelle preuve que la mémoire est une puissance ; 7° Même conclusion est tirée de l'observation faite par Aristote (449 a, 6-8) que la mémoire ne coïncide pas avec l'intelligence ; 8° Enfin la phrase suivante restera tout à fait incompréhensible, si on ne la complète par la lecture d'Aristote (450 a 32-b 10) ; c'est ce passage qu'il vise en disant que l'excès de dureté ou de mollesse de l'âme n'expliquerait nullement le peu de mémoire (chez les vieillards et chez les enfants, faut-il compléter avec Aristote, et au cas où les souvenirs seraient des empreintes).

En définitive, ce traité est donc une conférence sur un commentaire d'Aristote.

1. Comparer Alexandre d'Aphrodise (*de Anima*, 70, 3, I. Bruns), qui montre que la représentation est non pas dans la trace (ἐγκατα-λείμματι) de la sensation mais dans l'acte relatif à cette trace.

VI [41]

DE LA SENSATION ET DE LA MÉMOIRE

1 Les sensations ne sont pas des figures ni des empreintes qui se produiraient dans l'âme ; par conséquent, les souvenirs ne consistent pas du tout en ce que les connaissances ou sensations se conservent dans l'âme grâce à la persistance de ces empreintes, puisque ces empreintes n'existent pas. La thèse qui admet que des empreintes se produisent dans l'âme est la même que celle qui admet que le souvenir est dû à la persistance de ces empreintes ; et la thèse qui nie un des ces deux points rejette l'autre par là même. Puisque nous rejetons ces deux points, nous avons à chercher de quelle manière se font la sensation et le souvenir ; car, selon nous, il ne se produit point dans l'âme d'empreinte de l'objet sensible qui y dessinerait sa forme, et le souvenir n'est pas dû à la persistance de cette empreinte[1]. Considérons ce qui arrive dans le cas de la sensation la plus claire ; nous trouverons sans doute ce que nous cherchons en transportant nos résultats au cas des autres sensations. Or lorsque nous percevons un objet quelconque par la vue, il est clair que nous le voyons toujours à distance et que nous nous appliquons à lui par la vision ; l'impression a lieu évidemment à l'endroit où est l'objet ; l'âme voit ce qui est en dehors d'elle ; il ne se produit pas d'empreinte en elle ; et elle ne voit pas parce qu'elle est modelée par l'objet, comme de la cire par un cachet. Car elle n'aurait pas à regarder dehors, si elle avait en elle la forme de l'objet qu'elle voit ; elle regarderait

1. Le sujet traité complète ainsi les développements des troisième et quatrième traités ci-dessus sur la mémoire ; Plotin s'était demandé dans ces traités : quel est le sujet qui se souvient, et il avait formellement laissé de côté la question de la nature de la mémoire, qui est au contraire l'objet propre de ce traité.

VI [41]

ΠΕΡΙ ΑΙΣΘΗΣΕΩΣ ΚΑΙ ΜΝΗΜΗΣ

1 Τὰς αἰσθήσεις οὐ τυπώσεις, οὐδ' ἐνσφραγίσεις λέγοντες ἐν ψυχῇ γίνεσθαι, οὐδὲ τὰς μνήμας πάντως τε καὶ ἀκολούθως ἐροῦμεν κατοχὰς μαθημάτων καὶ αἰσθήσεων εἶναι τοῦ τύπου μείναντος ἐν τῇ ψυχῇ, ὃς μηδὲ τὸ πρῶτον ἐγένετο. Διὸ τοῦ αὐτοῦ λόγου ἂν εἴη ἄμφω, ἢ ἐγγίνεσθαί τε ἐν τῇ ψυχῇ καὶ μένειν, εἰ μνημονεύοιτο, ἢ τὸ ἕτερον ὁποτερονοῦν μὴ διδόντα μὴ διδόναι μηδὲ θάτερον. Ὅσοι δὴ λέγομεν μηδέτερον, ἀναγκαίως ζητήσομεν, τίς ὁ τρόπος ἑκατέρου, ἐπειδὴ οὔτε τὸν τύπον τοῦ αἰσθητοῦ ἐγγίνεσθαί φαμεν τῇ ψυχῇ καὶ τυποῦν αὐτήν, οὔτε τὴν μνήμην λέγομεν εἶναι τοῦ τύπου ἐμμείναντος. Ε δ' ἐπὶ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως θεωρῶμεν τὸ συμβαῖνον, τάχ' ἂν καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων μεταφέροντες τὸ αὐτὸ ἐξεύροιμεν ἂν τὸ ζητούμενον. Δῆλον δὲ δήπου ἐν παντί, ὡς αἴσθησιν ὁτουοῦν λαμβάνοντες δι' ὁράσεως ἐκεῖ ὁρῶμεν καὶ τῇ ὄψει προσβάλλομεν, οὗ τὸ ὁρατόν ἐστιν ἐπ' εὐθείας κείμενον, ὡς ἐκεῖ δηλονότι τῆς ἀντιλήψεως γινομένης καὶ πρὸς τὸ ἔξω τῆς ψυχῆς βλεπούσης, ἅτε μηδενός, οἶμαι, τύπου ἐν αὐτῇ γινομένου, οὐδὲ τῷ σφραγῖδα λαμβάνειν, ὥσπερ ἐν κηρῷ δακτυλίου, βλεπούσης. Οὐδὲν γὰρ ἂν ἐδεήθη τοῦ ἔξω βλέπειν, ἤδη ἔχουσα παρ'

1 2 τε om. C || 9 ὁ τρόπος B : τρόπος || 19 γενομένου ἢ ante γινομένου del. Volkmann || 19 τῷ — λαμβάνειν Volkmann : τῷ — λαμβανούσης || οὐδὲ — βλεπούσης del. Müller || 21 παρ' ἑαυτῇ Kirchhoff : παρ' ἑαυτῆς.

seulement l'empreinte qui est entrée en elle. De plus, l'âme assigne une distance à l'objet, et sait dire à quelle distance elle le voit ; comment verrait-elle, séparé d'elle et loin d'elle, un objet qui est en elle ? En outre, elle sait dire les dimensions de l'objet extérieur ; elle sait que tel objet, par exemple le ciel, est grand ; comment serait-ce possible, puisque l'empreinte qui est en elle, ne peut être aussi grande que l'objet ? Enfin, et c'est la plus forte objection, si nous nous bornons à saisir les empreintes des objets que nous voyons, nous ne pourrons voir les objets eux-mêmes, mais seulement des images ou des ombres de ces objets ; autres sont les objets mêmes, autre ce que nous voyons. D'ailleurs, s'il n'est pas possible, comme on le dit, de voir un objet appliqué sur la pupille, mais s'il faut l'en écarter pour le voir, on doit à plus forte raison transporter à l'âme cette considération : si l'on met en elle l'empreinte de l'objet visible, elle ne pourra voir l'objet même qui imprime sa forme ; car il faut deux choses pour voir : une chose qui voit et une chose qui est vue. Si la chose qui voit est distincte de celle qui est vue, celle qui est vue ne doit pas être au même endroit qu'elle, et par conséquent ne doit pas être en elle. On voit non pas ce qui est situé en l'âme qui voit, mais ce qui n'y est pas situé ; et c'est la condition de la vision.

2 Mais si la sensation ne se fait pas ainsi, de quelle manière se fait-elle ? La sensation juge d'objets qu'elle ne contient pas en elle ; car il appartient à toute faculté de l'âme de ne pas subir des impressions, mais d'exercer sa puissance et son activité à propos des objets qui lui correspondent. C'est ainsi que l'âme peut distinguer l'objet de la vue de l'objet sonore ; ce serait impossible, si les sensations étaient des empreintes ; c'est possible parce qu'elles ne sont ni des empreintes, ni des impressions passives, mais des actes relatifs à l'objet auquel elles correspondent en l'âme. Mais comme nous sommes convaincus que chaque faculté des sens ne peut pas connaître son objet propre, si elle n'en a subi le choc, nous admettons qu'elle pâtit par l'effet de ce choc, et non point qu'elle connaît cet objet qui lui correspond, et qu'il lui a été pourtant donné de dominer, loin d'être dominée par lui.

ἑαυτῇ εἶδος τοῦ ὁρωμένου τούτῳ τῷ ἐκεῖ εἰσελθεῖν τὸν τύπον βλέπουσα. Τὸ δὲ δὴ διάστημα προστιθεῖσα τῷ ὁράματι καὶ ἐξ ὅσου ἡ θέα ἡ ψυχὴ λέγουσα, πῶς ἂν τὸ ἐν αὐτῇ οὐδὲν ἀφεστηκὸς ἀπ' αὐτῆς ὡς πόρρω ὂν βλέποι; Τό τε μέγεθος αὐτοῦ, ὅσον ἐστὶν ἔξω, πῶς ἂν ὅσον ἐστὶ λέγοι, ἢ ὅτι μέγα, οἷον τὸ τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ ἐν αὐτῇ τύπου τοσούτου γε εἶναι οὐ δυναμένου; Τὸ δὲ μέγιστον ἁπάντων· εἰ γὰρ τύπους λαμβάνοιμεν ὧν ὁρῶμεν, οὐκ ἔσται βλέπειν αὐτὰ ἃ ὁρῶμεν, ἐνδάλματα δὲ ὁραμάτων καὶ σκιάς, ὥστε ἄλλα μὲν εἶναι αὐτὰ τὰ πράγματα, ἄλλα δὲ τὰ ἡμῖν ὁρώμενα. Ὅλως δέ, ὥσπερ λέγεται, ὡς οὐκ ἔστιν ἐπιθέντα τῇ κόρῃ τὸ ὁρατὸν θεάσασθαι, ἀποστήσαντα δὲ δεῖ οὕτως ὁρᾶν, τοῦτο χρὴ καὶ πολὺ μᾶλλον ἐπὶ τὴν ψυχὴν μεταφέρειν. Εἰ γὰρ τὸν τύπον τοῦ ὁρατοῦ θείμεθα ἐν αὐτῇ, ἐκεῖνο μέν, ᾧ ἐνεσφράγισται, οὐκ ἂν ὅραμα ἴδοι· δεῖ γὰρ δύο γενέσθαι τό τε ὁρῶν καὶ τὸ ὁρώμενον. Ἄλλο ἄρα δεῖ εἶναι τὸ ὁρῶν ἀλλαχοῦ κείμενον τὸν τύπον, ἀλλ' οὐκ ἐν ᾧ ἔστι κείμενον. Δεῖ ἄρα τὴν ὅρασιν οὐ κειμένου εἶναι, ἀλλὰ μὴ κειμένου εἶναι, ἵνα ᾖ ὅρασις.

2 Εἰ οὖν μὴ οὕτως, τίς ὁ τρόπος; Ἢ λέγει περὶ ὧν οὐκ ἔχει· τοῦτο γὰρ δυνάμεως, οὐ τὸ παθεῖν τι, ἀλλὰ τὸ δυνηθῆναι καὶ ἐφ' ᾧ τέτακται ἐργάσασθαι. Οὕτως γὰρ ἄν, οἶμαι, καὶ διακριθείη τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, οὐκ εἰ τύποι ἄμφω, ἀλλ' εἰ μὴ τύποι, μηδὲ πείσεις, ἀλλ' ἐνέργειαι περὶ ὃ ἔνεισι πεφύκασιν. Ἡμεῖς δὲ ἀπιστοῦντες, μὴ οὐ δύνηται, ἐὰν μὴ πληγῇ, τὸ αὐτῆς γινώσκειν δύναμις ἑκάστη, πάσχειν, ἀλλ' οὐ γινώσκειν τὸ ἐγγὺς ποιοῦμεν, οὗ κρατεῖν δέδοται, ἀλλ' οὐ κρατεῖσθαι.

24 πῶς A in marg. Ficin Kirchhoff: οὕτως || 25 ἀπ' αὐτῆς Kirchhoff: ἀφ' αὐτῆς || 28 τοσούτου γε εἶναι Volkmann e Kirchhoff: τοσούτου δὲ εἶναι A in marg. CF τοσούτου εἶναι || 37 καὶ ante δυό del. Kirchhoff || 38 τὸν τύπον: τὸ ὁρώμενον fortasse || 39 κείμενον: κείμενος Kirchhoff.

Il doit en être de même dans l'ouïe. Il y a dans l'air une empreinte, qui consiste en une série de chocs distincts ; les lettres y sont en quelque sorte dessinées par celui qui émet des sons. Puis la faculté auditive et la substance même de l'âme lisent les caractères écrits dans l'air, quand ils sont arrivés assez près de l'organe dans lequel il suffit, selon la nature, qu'ils entrent pour être perçus. Dans le goût et l'odorat, il y a des impressions passives ; mais quant aux perceptions et à la connaissance distincte des odeurs et des goûts, ce sont des connaissances de ces impressions passives, et non pas ces impressions elles-mêmes. Pour la connaissance des choses intelligibles, elle est, à plus forte raison, exempte d'impressions passives et d'empreintes ; car, à l'inverse des sensations, elle jaillit de l'intérieur, tandis que la connaissance sensible vient du dehors. Et plus encore que les sensations, les êtres intelligibles sont, en un sens éminent, des actes ; car la connaissance s'y connaît elle-même, et tout intelligible est l'acte même de connaître.

Est-ce que l'âme qui se connaît elle-même se dédouble, comme si une partie d'elle-même voyait [et une autre était vue], tandis qu'elle voit l'intelligence une et que le sujet et l'objet y sont une seule chose ? c'est ce que nous verrons ailleurs.

3 Cela dit, il nous reste à parler de la mémoire. Il n'est pas étonnant, ou plutôt il est étonnant et il est pourtant digne de foi que l'âme ait une puissance telle que, sans rien recevoir en elle-même, elle perçoive pourtant des objets qu'elle ne contient pas. L'âme est en effet la raison de toutes choses ; comme raison, elle est la dernière des réalités intelligibles ou des choses comprises dans la réalité intelligible, et la première des choses de l'univers sensible. Elle est donc en rapport avec deux mondes ; par l'un, elle est heureuse et renaît à la vie ; l'autre la trompe par sa ressemblance avec le premier, et elle y descend comme sous l'influence d'un charme magique.

Étant entre les deux, elle perçoit l'un et l'autre ; on dit qu'elle conçoit les êtres intelligibles, quand elle vient à s'en souvenir et va auprès d'eux ; si elle les connaît, c'est qu'elle est ces êtres eux-mêmes en quelque manière ; elle les connaît non pas parce qu'ils résident en elle, mais parce qu'elle les possède en quelque manière, parce qu'elle les voit, parce

Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐπ' ἀκοῆς δεῖ νομίζειν γίνεσθαι· τὸν μὲν τύπον εἶναι ἐν τῷ ἀέρι πληγήν τινα οὖσαν διηρθρωμένην, οἷον γραμμάτων ἐγγεγραμμένων ὑπὸ τοῦ τὴν φωνὴν πεποιηκότος, τὴν μέντοι δύναμιν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν οἷον ἀναγνῶναι τοὺς τύπους ⟨τοὺς⟩ ἐν τῷ ἀέρι γεγραμμένους, ἐλθόντας πλησίον, εἰς ὃ ἐλθόντες πεφύκασιν ὁρᾶσθαι. Γεύσεως δὲ καὶ ὀσφρήσεως τὰ μὲν πάθη, τὰ δ' ὅσα αἰσθήσεις αὐτῶν καὶ κρίσεις, τῶν παθῶν εἰσι γνώσεις ἄλλαι τῶν παθῶν οὖσαι. Τῶν δὲ νοητῶν ἡ γνῶσις ἀπαθὴς καὶ ἀτύπωτός ἐστι μᾶλλον — ἀνάπαλιν γὰρ ἔσωθεν οἷον προπίπτει, τὰ δὲ ἔξωθεν θεωρεῖται· καὶ ἔστιν ἐκεῖνα μᾶλλον ἐνέργειαι καὶ κυριώτεραι — αὐτῆς γὰρ καὶ ἔστιν αὐτὴ ἐνεργοῦσα ἕκαστον. Πότερα δὲ αὐτὴν μὲν ἡ ψυχὴ δύο καὶ ὡς ἕτερον ὁρᾷ, νοῦν δὲ ἓν καὶ ἄμφω τὰ δύο ἕν, ἐν ἄλλοις.

3 Νῦν δὲ τούτων εἰρημένων περὶ μνήμην ἐφεξῆς λεκτέον εἰποῦσι πρότερον, ὡς οὐ θαυμαστόν, μᾶλλον δὲ θαυμαστὸν μέν, ἀπιστεῖν δὲ οὐ δεῖ τῇ τοιαύτῃ δυνάμει τῆς ψυχῆς, εἰ μηδὲν λαβοῦσα εἰς αὐτὴν ἀντίληψιν ὧν οὐκ ἔσχε ποιεῖται. Λόγος γάρ ἐστι πάντων, καὶ λόγος ἔσχατος μὲν τῶν νοητῶν καὶ τῶν ἐν τῷ νοητῷ ἡ ψυχῆς φύσις, πρῶτος δὲ τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ παντί. Διὸ δὴ καὶ πρὸς ἄμφω ἔχει, ὑπὸ μὲν τῶν εὐπαθοῦσα καὶ ἀναβιωσκομένη, ὑπὸ δὲ τῶν τῇ ὁμοιότητι ἀπατωμένη καὶ κατιοῦσα ὥσπερ θελγομένη. Ἐν μέσῳ δὲ οὖσα αἰσθάνεται ἀμφοῖν, καὶ τὰ μὲν νοεῖν λέγεται εἰς μνήμην ἐλθοῦσα, εἰ πρὸς αὐτοῖς γίγνοιτο· γινώσκει γὰρ τῷ αὐτά πως εἶναι· γινώσκει γὰρ οὐ τῷ ἐνιζάνειν αὐτά, ἀλλὰ τῷ πως ἔχειν αὐτὰ καὶ ὁρᾶν αὐτὰ καὶ εἶναι αὐτὰ ἀμυδρότερον καὶ γίνεσθαι ἐκ τοῦ ἀμυδροῦ τῷ οἷον ἐγείρεσθαι ἐναργεστέρα καὶ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἰέναι. Τὰ δ' αἰσθητὰ τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον

2 14 τοὺς Volkmann || 23 ὡς ante δύο inser. Volkmann.
3 15 ἐναργεστέρα Kirchhoff : ἐνεργεστέρα codd.

qu'elle est obscurément ces êtres eux-mêmes ; mais quand elle se réveille en quelque sorte, et quand elle passe de la puissance à l'acte, d'obscurs ils lui deviennent plus clairs. Elle est liée également avec les êtres sensibles ; elle les illumine par une sorte de rayonnement qui vient d'elle ; c'est par son activité qu'ils sont devant ses regards ; car la puissance qu'elle possède est disposée à cet acte, et elle enfante, quand elle est en rapport avec eux. Lorsque l'âme s'est appliquée avec force à quelqu'un des objets représentés, elle reste longtemps disposée à l'égard de cet objet comme s'il était présent, et d'autant plus longtemps que son application a été plus forte. C'est pourquoi les enfants ont plus de mémoire ; leurs souvenirs ne les quittent pas et restent devant leur regard, parce qu'ils ne voient encore qu'un petit nombre d'objets. Mais quand la réflexion et la perception se sont étendues à un grand nombre d'objets, on les parcourt sans s'y arrêter. Si réellement c'étaient des empreintes qui persistaient, leur nombre ne diminuerait pas la capacité de notre mémoire. Dans cette hypothèse en outre, il n'y aurait pas besoin de réflexion pour faire renaître les souvenirs ; il ne devrait même pas arriver qu'on commençât par oublier pour se souvenir ensuite, puisque les empreintes sont toujours là. De plus les exercices de mémoire ont manifestement pour résultat un accroissement de force de l'âme, comme l'exercice que nous faisons avec nos mains ou avec nos pieds nous permet de faire facilement des choses qu'il n'était pas dans leur capacité de faire et dont ils se trouvent maintenant capables grâce à la répétition continuelle. Pourquoi ne se souvient-on pas d'une chose lorsqu'on l'a entendue une ou deux fois, et pourquoi s'en souvient-on, lorsqu'on l'a entendue souvent ? Pourquoi se souvient-on beaucoup plus tard d'une chose que l'on n'avait pas retenue, au moment où on l'avait entendue ? Ce n'est pas parce que l'on n'avait d'abord que des portions de l'empreinte totale ; car on devrait alors se souvenir déjà de ces portions ; or c'est tout d'un coup que l'on se souvient de l'ensemble[1], après la dernière audition ou après le dernier exercice. Voilà des preuves qu'on peut stimuler la faculté de la mémoire dans l'âme, et renforcer ainsi soit la capacité générale de se

1. La force de l'argument consiste, comme chez M. Bergson, à faire ressortir le caractère indivisible de la mémoire.

συναψαμένη καὶ ταῦτα παρ' αὑτῆς οἷον ἐκλάμπειν ποιεῖ καὶ πρὸ ὀμμάτων εἶναι ἐργάζεται ἑτοίμης οὔσης καὶ οἷον ὠδινούσης πρὸς αὐτὰ τῆς δυνάμεως. Ὅταν τοίνυν ῥωσθῇ πρὸς ὅτιοῦν τῶν φανέντων, ὥσπερ πρὸς παρὸν διάκειται ἐπὶ πολὺν χρόνον καὶ ὅσῳ μᾶλλον, τόσῳ ἀεί. Διὸ καὶ τὰ ποιδία μνημονεύειν λέγεται μᾶλλον, ὅτι μὴ ἀφίσταται, ἀλλὰ κεῖται αὐτοῖς πρὸ ὀμμάτων ὡς ἂν ὁρῶσιν οὕπω εἰς πλῆθος, ἀλλὰ πρὸς ὀλίγα· οἷς δὲ ἐπὶ πολλὰ ἡ διάνοια καὶ ἡ δύναμις, ὥσπερ παραθέουσι καὶ οὐ μένουσιν. Εἰ δέ γε ἔμενον οἱ τύποι, οὐκ ἂν ἐποίησε τὸ πλῆθος ἧττον μνήμονας. Ἔτι, εἰ τύποι μένοντες, οὐδὲν ἔδει σκοπεῖν, ἵνα ἀναμνησθῶμεν, οὐδὲ πρότερον ἐπιλαθομένους ὕστερον ἀναμιμνήσκεσθαι κειμένων. Καὶ αἱ εἰς ἀνάληψιν δὲ μελέται δηλοῦσι δυνάμωσιν ψυχῆς τὸ γινόμενον ὑπάρχειν, ὥσπερ χειρῶν ἢ ποδῶν τὰ γυμνάσια εἰς τὸ ποιεῖν ῥᾳδίως, ἃ μὴ ἐν ταῖς χερσὶν ἢ ποσὶ κεῖται, ἀλλὰ πρὸς ἃ τῇ συνεχείᾳ ἡτοίμασται. Διὰ τί γὰρ ἅπαξ μὲν ἀκούσας ἢ δεύτερον οὐ μέμνηται, ὅταν δὲ πολλάκις, καὶ ὃ πρότερον ἀκούσας οὐκ ἔσχε πολλῷ ὕστερον χρόνῳ μέμνηται ἤδη; Οὐ γὰρ δὴ τῷ μέρη ἐσχηκέναι πρότερον τοῦ τύπου· ἔδει γὰρ τούτων μεμνῆσθαι· ἀλλ' οἷον ἐξαίφνης γίγνεται τοῦτο ἔκ τινος τῆς ὑστέρας ἀκροάσεως ἢ μελέτης. Ταῦτα γὰρ μαρτυρεῖ πρόκλησιν τῆς δυνάμεως καθ' ἣν μνημονεύομεν τῆς ψυχῆς, ὡς ῥωσθείσης ἢ ἁπλῶς ἢ πρὸς τοῦτο. Ὅταν δὲ δὴ οὐ μόνον πρὸς ἃ ἐμελετήσαμεν τὸ τῆς μνήμης ἡμῖν παρῇ, ἀλλ' οἵπερ πολλὰ ἀνειλήφασιν ἐκ τοῦ εἰθίσθαι ἀπαγγελίαις χρῆσθαι, ῥᾳδίας ἤδη καὶ τῶν ἄλλων τὰς λεγομένας ἀναλήψεις ποιῶνται, τί ἄν τις ἐπαιτιῷτο τῆς μνήμης ἢ τὴν δύναμιν τὴν ῥωσθεῖσαν εἶναι; Οἱ μὲν γὰρ τύποι

17 συναψαμένη Kirchhoff : συναψάμενα || 18 πρὸ ante οἷον del. Volkmann : πρώϊον coni. Seidel || 22 ἀφίσταται Kirchhoff : ἀφίστανται codd. || 26 μνήμονας Creuzer : μνήμας codd. || 30 ὑπάρχειν Volkmann : ὑπάρχον || 38 τῆς fort. reic. Volkmann || 40 ῥωσθείσης Kirchhoff : ῥωσθεῖσαν codd. || 43 ῥᾳδίας ACF : ῥᾳδίως B Müller.

souvenir, soit tel ou tel souvenir. Mais par l'exercice nous n'acquérons pas seulement la mémoire des choses mêmes que nous nous exerçons à apprendre ; outre tout ce qui reste dans notre mémoire grâce à l'habitude des exercices de diction, nous nous facilitons encore beaucoup ainsi le rappel de tous les autres souvenirs. Quelle en est la cause sinon le renforcement de la capacité même de la mémoire ? Une persistance d'empreintes dans l'âme indiquerait plus de faiblesse que de force ; car un corps reçoit d'autant mieux les empreintes qu'il cède plus facilement ; et puisque l'empreinte est une manière d'être passive, on se souviendrait d'autant mieux qu'on serait plus passif. Or, c'est le contraire qui arrive ; jamais l'exercice, en n'importe quel cas, n'augmente la passivité ; dans les sensations elles-mêmes, ce n'est pas l'œil affaibli qui voit le mieux, mais celui qui a la plus grande puissance d'agir. C'est pourquoi dans la vieillesse, l'affaiblissement des sensations va avec l'affaiblissement de la mémoire. La sensation, comme la mémoire, c'est une certaine vigueur. De plus, si les sensations ne sont pas des empreintes, comment la mémoire peut-elle consister à conserver quelque chose qui n'a jamais été déposé dans l'âme, pas même au point de départ d'un souvenir ? — Mais si la mémoire est un pouvoir qui nous permet d'avoir des souvenirs à notre disposition, pourquoi nous rappelons-nous les choses non pas en même temps que nous apprenons, mais plus tard ? — C'est qu'il faut d'abord fixer ce pouvoir et le disposer. C'est ce que nous voyons aussi dans les autres pouvoirs : ils ne sont actifs que si on les y dispose ; tantôt ils agissent immédiatement, tantôt ils n'agissent qu'après avoir recueilli leurs forces.

La plupart du temps, la bonne mémoire et la subtilité d'esprit ne vont pas ensemble. C'est qu'il y a là deux facultés différentes ; souvent aussi un bon pugiliste n'est pas un bon coureur ; chacun a un caractère dominant.

Et pourtant rien n'empêcherait, même s'il y a, dans l'âme, un excès [de dureté], de lire les empreintes qui y seraient déposées, ni, si elle est peu consistante, d'être incapable de subir les impressions et de les retenir. De plus, si l'âme est inétendue, c'est une preuve qu'elle est une puissance. Il n'est pas étonnant que la vérité sur l'âme soit bien différente de ce qu'ont pensé les hommes sans examen suffisant, ou bien en se servant des premières notions venues qui nous sont don-

μένοντες ἀσθένειαν ⟨ἂν⟩ μᾶλλον ἢ δύναμιν κατηγοροῖεν· τὸ γὰρ ἐντυπώτατον τῷ εἴκειν ἐστὶ τοιοῦτον, καὶ πάθους ὄντος τοῦ τύπου τὸ μᾶλλον πεπονθὸς τοῦτό ἐστι τὸ μνημονεῦον μᾶλλον. Τούτου δὲ τοὐναντίον φαίνεται συμβαῖνον· οὐδαμοῦ γὰρ ἡ πρὸς ὁτιοῦν γυμνασία εὐπαθὲς τὸ γυμνασάμενον ποιεῖ· ἐπεὶ καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων οὐ τὸ ἀσθενὲς ὁρᾷ, οἷον ὁ ὀφθαλμός, ἀλλ' ὅτῳ δύναμίς ἐστιν εἰς ἐνέργειαν πλείων. Διὸ καὶ οἱ γεγηρακότες καὶ πρὸς τὰς αἰσθήσεις ἀσθενέστεροι καὶ πρὸς τὰς μνήμας ὡσαύτως. Ἰσχὺς ἄρα τις καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ μνήμη. Ἔτι τῶν αἰσθήσεων τυπώσεων οὐκ οὐσῶν, πῶς οἷόν τε τὰς μνήμας κατοχὰς τῶν οὐκ ἐντεθέντων οὐδὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι; Ἀλλ' εἰ δύναμίς τις καὶ παρασκευὴ πρὸς τὸ ἕτοιμον, πῶς οὐχ ἅμα, ἀλλ' ὕστερον εἰς ἀναπόλησιν τῶν αὐτῶν ἐρχόμεθα; Ἢ ὅτι τὴν δύναμιν δεῖ οἷον ἐπιστῆσαι καὶ ἑτοιμάσασθαι. Τοῦτο γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δυνάμεων ὁρῶμεν, εἰς τὸ ποιῆσαι ὃ δύνανται ἑτοιμαζομένων καὶ τὰ μὲν εὐθύς, τὰ δέ, εἰ συλλέξαιντο ἑαυτάς, ἐργαζομένων. Γίνονται δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐχ οἱ αὐτοὶ μνήμονες καὶ ἀγχίνοι, ὅτι οὐχ ἡ αὐτὴ δύναμις ἑκατέρου, ὥσπερ οὐδ' ὁ αὐτὸς πυκτικὸς καὶ δρομικὸς πολλάκις· ἐπικρατοῦσι γὰρ ἄλλαι ἐν ἄλλῳ ἰδέαι. Καίτοι οὐκ ἐκώλυε τὸν ἀστινασοῦν ἔχοντα πλεονεξίας ψυχῆς ἀναγινώσκειν τὰ κείμενα, οὐδὲ τὸν ταύτῃ ῥυέντα τὴν τοῦ πάσχειν καὶ ἔχειν τὸ πάθος ἀδυναμίαν κεκτῆσθαι. Καὶ τὸ τῆς ψυχῆς δὲ ἀμέγεθες ψυχὴν μαρτυρεῖ δύναμιν εἶναι· καὶ ὅλως τὰ περὶ ψυχὴν πάντα ⟨οὐ⟩ θαυμαστὸν ἄλλον τρόπον ἔχειν, ἢ ὡς ὑπειλήφασιν ὑπὸ τοῦ μὴ ἐξετάζειν ἄνθρωποι, ἢ ὡς πρόχειροι αὐτοῖς ἐπιβολαὶ ἐξ αἰσθητῶν ἐγγίνονται διὰ ὁμοιοτήτων ἀπατῶσαι· οἷον γὰρ ἐν πίναξιν ἢ δέλτοις γεγραμμένων γραμμάτων, οὕτως περὶ

46 ἂν Kirchhoff. || 52 οἷον ὁ ὀφθαλμός del. Müller || 66 πολλάκις in codd. l. 63 post ἀγχίνοι transposuit Müller || post ἰδέαι lacunam conicio || 69 post κεκτῆσθαι lacun. coni. || 70 καὶ ὅλως ante ψυχὴν del. Müller || 71 οὐ Kirchhoff.

nées par les choses sensibles, et qui trompent par les images que l'on en tire ; des lettres tracées sur des planchettes ou des tablettes, voilà ce que leur suggèrent les sensations et les souvenirs ; et, qu'ils considèrent l'âme comme un corps ou qu'ils la fassent incorporelle, ils ne voient pas davantage les impossibilités résultant de leur supposition.

τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ μνημονεύειν διάκεινται, καὶ οὔτε οἱ σῶμα αὐτὴν θεωρούμενοι ὁρῶσιν, ὅσα ἀδύνατα τῇ ὑποθέσει αὐτῶν συμβαίνει, οὔτε οἱ ἀσώματον.

77 θεωρούμενοι AF : τιθέμενοι.

NOTICE

Ce traité est le plus élémentaire et pour ainsi dire le plus scolaire qu'ait écrit Plotin : l'on y trouve de nombreux résumés des commentateurs utilisés par Plotin. La question posée est de savoir si l'homme (et non l'âme) est immortel. Mais qu'est-ce que l'homme ? Ou bien il est composé de l'âme et du corps, et alors il ne faut pas dire qu'il est tout entier immortel, puisque l'on prouve que le corps est corruptible. Ou bien, il est l'âme toute seule, et alors la solution dépend de la nature que l'on donne à l'âme (chap. 1). Dans les chapitres suivants, Plotin examine successivement la thèse matérialiste : l'âme est un corps, puis celle qui fait de l'âme une harmonie, enfin la doctrine d'Aristote, pour conclure au platonisme. Dans sa plus grande partie, ce traité est donc une démonstration de la spiritualité de l'âme, et un arsenal d'arguments qu'utiliseront tous les spiritualistes de l'avenir.

Pour la critique du matérialisme stoïcien et épicurien, Plotin utilise des arguments traditionnels, arguments d'école qui ont très peu à voir avec la philosophie platonicienne, et qui se rattachent pour l'essentiel, aux chapitres II et V du livre I du traité d'Aristote *Sur l'âme*. Ces arguments se classent ainsi (leur division ne correspondant pas toujours à celle des chapitres) :

1. L'âme ne peut être ni un corps simple élémentaire ni une combinaison de corps simples : *a*) ni un corps simple : car les quatre éléments connus, pas plus que le cinquième ajouté par Aristote, ne possèdent la vie ; *b*) ni une combinaison : car s'ils se mélangeaient au hasard, il n'y aurait pas de vie ;

et si le mélange est régulier, l'âme est la cause et la raison de cette régularité (chapitre II) ; *c*) ni un concours de corps simples au sens que les atomistes donnent au mot, car entre des atomes, il n'y a nulle liaison sympathique (chapitre III, 4-6).

2. La fin du chapitre III reprend sous une autre forme le premier argument du chapitre II : *a*) Les matérialistes stoïciens admettent que tout corps élémentaire est fait d'une matière et d'une forme. Si l'âme est un corps élémentaire comme un souffle, ce ne peut être en vertu de sa matière, qui est sans qualité, mais de sa forme ; mais ou bien cette forme est elle-même une substance, et alors l'âme n'est plus le corps ; ou bien la forme vie est une affection de la matière ; mais c'est une affection que la matière ne peut posséder par elle-même, et, en particulier, ce corps ténu, le souffle, dont on fait l'âme ; de lui-même, un corps se dissout ; cette affection est donc due à une âme qui est en dehors du corps (chapitre III) ; *b*) Cet argument est ainsi confirmé : les Stoïciens sont forcés de reconnaître que l'âme n'est pas un souffle quelconque, mais un souffle ou un feu intelligent, c'est-à-dire pris avec une certaine manière d'être ; ou cette manière d'être n'est rien, ou elle a sa source dans une raison qui n'est plus un corps (chap. IV, 1-15).

3. L'âme ne peut être un corps simple ; car les effets d'un corps simple sont eux-mêmes simples ; le feu ne fait que réchauffer, etc. Or l'âme produit des mouvements de direction opposée, par exemple les mouvements volontaires, elle ne peut donc être un corps (chap. IV, 16-V, 7).

4. L'âme a pour fonction de faire grandir le corps ; or un corps ne peut en faire grandir un autre que s'il grandit lui-même. Si l'âme est un corps, il faut donc qu'elle grandisse en s'assimilant les corps extérieurs ; mais comment alors gardera-t-elle son identité, la mémoire de son passé (chap. V, 7-24) ?

5. L'âme est tout entière en chaque partie du corps ; lorsque, dans la génération, un même germe produit des jumeaux, elle est tout entière en chacun d'eux ; autant de propriétés qui ne peuvent appartenir à une masse corporelle (chap. V, 24-fin).

6. Si l'âme est un corps, on ne peut expliquer : *a*) ni la perception des objets sensibles, qui ne peut se produire que si les diverses impressions se réunissent en un centre indivisible (ch. VI, 1-37) ; *b*) ni la mémoire, car les impressions, si elles se font sur un corps, doivent s'effacer les unes les autres (ch. VI, 38-fin) ; *c*) ni une sensation de douleur localisée à une extrémité du corps, puisque l'âme corps ne saurait sentir que ce qui est en contact avec elle (ch. VII) ; *d*) ni la pensée, puisque l'âme, étant une grandeur ne saurait percevoir ce qui est sans grandeur (chap. VIII, 1-26) ; *e*) ni les vertus.

7. Et si l'on dit que le corps est pourtant actif, il faut répondre d'abord que ces actions viennent de forces incorporelles, et ensuite que des actes psychiques tels que sentir ou penser n'ont rien à voir avec ces actions qu'on attribue au corps. Quant au premier point, en voici les raisons : 1. La qualité (douceur) peut rester la même, alors que la masse corporelle diminue arbitrairement ; 2. La puissance d'un corps n'est pas du tout en proportion de sa masse (ch. VIII[1]).

8. Si l'âme est un corps, l'union de l'âme et du corps est impossible ; car ou bien elle disparaît en s'unissant au corps, comme dans les mélanges, ou bien l'union doit s'opérer selon ce que les Stoïciens appellent le mélange total ; or ce mélange total qui implique la mutuelle pénétration est impossible (chap. VIII[2]).

9. Enfin l'origine de l'âme est également inexplicable ; car du moins parfait ne peut sortir spontanément le plus parfait (chap. VIII[3]).

On reconnaît dans toutes ces objections l'esprit d'Aristote, et de ses commentateurs ; pour commencer par le maître, l'essentiel des deux premières objections, qui soutiennent la nécessité de faire appel à un principe d'unité extérieur à la matière paraît venir d'Aristote (I, 5, 11) : « On peut se demander ce qui unifie les éléments (qui sont censés composer l'âme d'après Empédocle) ; car les éléments ressemblent à la matière ; et le principal, c'est ce qui les contient,

quoi que ce soit d'ailleurs. » Et même parmi les arguments dirigés contre les Stoïciens, celui qui concerne l'union de l'âme et du corps (chap. VIII[2]) peut avoir sa source dans le début du chapitre V d'Aristote : « Puisque l'âme est dans l'être sentant tout entier, il faut, si l'âme est un corps, que deux corps soient au même lieu. »

Mais ces germes d'une critique du matérialisme chez Aristote avaient été développés, avant Plotin, par Alexandre d'Aphrodise ; l'on retrouve, en son *de Anima*, l'argumentation de Plotin, sous une forme parfois plus complète. Par exemple, la critique du chapitre VIII[2] (impossibilité de l'interpénétration de deux corps) ne porte que si l'on a démontré d'abord que l'âme doit pénétrer le corps et n'est pas en lui comme l'eau dans un vase. Alexandre fait en effet cette démonstration (p. 115, 28 edit. I. Bruns) avant de procéder à la critique du mélange total ; Plotin la suppose faite. Dans la suite de l'argument, Plotin ne fait qu'une très vague allusion à des mélanges où chaque corps perd ses propriétés ; Alexandre (196, 5-13) nous cite ces mélanges : c'est le μελίκρατον ou l'οἰνομελί.

Au chapitre VI, Plotin compare l'âme où se rejoignent les impressions au centre d'un cercle où se rejoignent les rayons. Cette comparaison, que l'on croirait plotinienne par excellence, se retrouve dans Alexandre (63, 8) : « Comme, dans un cercle, les multiples rayons partis de la circonférence et se rejoignant au centre sont tous les mêmes à leur extrémité, parce que leurs extrémités coïncident avec le centre du cercle... ainsi il faut penser que le sens commun contient l'un et le multiple, » ce qui est possible « parce qu'il est une puissance incorporelle. » C'est encore Alexandre qui a dit (60, 25) le premier ce que Plotin répète dans le cours de l'objection ; dire que les sensations de chaque sensible sont localement séparées, c'est comme si, « y ayant deux objets sensibles, tu sentais l'un et moi l'autre. »

On s'aperçoit par ces comparaisons, que, si Plotin a fait quelque modification, c'est pour présenter les objections sous la forme la plus nue et la plus abstraite possible, avec son goût caractéristique des raccourcis ; nous venons d'en voir un

exemple, mais il en est d'autres. Au début du chapitre IV, Plotin explique que l'âme, selon « eux » (c'est-à-dire selon les Stoïciens qui ne sont jamais nommément désignés) est non pas un souffle quelconque, mais un souffle ayant une certaine manière d'être. Alexandre (115, 6-14) précise : « C'est un souffle avec une certaine forme, raison, ou puissance, et comme ils disent, avec une certaine tension. » Au début du chapitre VIII 3, Plotin nous dit, sans autre explication, que l'origine de l'âme d'après les Stoïciens (à savoir le souffle se trempant au contact de l'air froid) est inexacte : « car bien des animaux naissent dans le chaud et ont une âme qui n'a pas été refroidie. » Il est bien utile, pour comprendre le sens et la portée de cette objection, de la connaître sous la forme plus complète qu'elle a dans le *de Stoicorum repugnantia* de Plutarque : nous y trouvons que ces « animaux » ce sont les astres et en particulier le soleil, et de plus que l'objection veut mettre les Stoïciens en contradiction avec eux-mêmes.

A l'argumentation classique, Plotin a donc ajouté seulement sa manière ; mais le fond est bien le même. Un détail en donne la preuve certaine ; Plotin consacre une partie du chapitre VIII 3 à démontrer contre les Stoïciens que les qualités ne sont pas des corps. Ce passage peut sembler et il est réellement un hors-d'œuvre dans une démonstration de l'incorporéité de l'âme ; or nous trouvons la même liaison entre ces deux questions et chez Alexandre d'Aphrodise, et au chapitre XI du Manuel d'Albinus *Sur la philosophie de Platon*. Il n'est pas enfin jusqu'à l'introduction du traité qui ne soit pleine de réminiscences du commentateur. « La connaissance de soi, dit Alexandre (2, 1) est dans la connaissance de l'homme en tant qu'il est lui-même (ἐν τῇ γνώσει τῇ καθ' ὃ ἐστιν αὐτός) ; or c'est selon l'âme que l'homme est homme. » C'est là le thème, ce sont là les expressions mêmes de Plotin.

La deuxième partie du traité est la critique de la thèse que l'âme est l'harmonie du corps (chapitre VIII 4). Cette thèse a été examinée non seulement par Platon dans le *Phédon*, mais par Aristote au chapitre IV du livre I *de l'Ame* ; parmi les sept critiques indiquées par Plotin, la quatrième (que

l'harmonie du corps est non pas l'âme mais la santé, VIII 4, 15-16) et la cinquième (qu'il y aurait autant d'âmes que de combinaisons diverses en chaque partie du corps, VIII 4, 16-17) proviennent d'Aristote (I, 4, 3, et I, 4, 5). Aristote expose ainsi cette cinquième objection : « Il est absurde de dire que l'âme est la proportion du mélange ; car le mélange des éléments ne se fait pas partout dans les mêmes proportions, par exemple le mélange qui fait la chair et celui qui fait l'os. Il en résultera donc qu'il y a plusieurs âmes. » Il est aisé de voir que la ligne que Plotin consacre à cet argument est de l'Aristote extrêmement condensé, d'où a disparu tout exemple concret. Quant aux autres arguments, ils ont naturellement leur source dans le *Phédon*.

La troisième partie du traité (VIII 5 jusqu'à 43) est un ensemble de neuf arguments contre la thèse (aristotélicienne) que l'âme est l'entéléchie du corps organisé : 1° Un membre mutilé devrait emporter avec lui une partie de l'âme (7-9) ; 2° Le sommeil serait inexplicable (9-11) ; 3° La théorie ne peut expliquer l'opposition de la raison au désir (12-14) ; 4° ni l'existence de la pensée indépendante du corps (14-18) ; 5° ni la conservation d'images indépendantes des choses sensibles (19-23) ; 6° ni la direction du désir vers un objet non corporel (23-25) ; 7° ni la propagation de l'âme végétative d'une plante à une autre (25-35) ; 8° de plus l'âme serait divisible, si elle est entéléchie d'un corps qui est divisible (35-38) ; 9° enfin on ne peut expliquer comment des animaux se changent en d'autres animaux.

De ces neuf arguments, il en est plusieurs qui se réfèrent très nettement à des difficultés qu'Aristote a signalées lui-même à sa propre théorie. Le quatrième argument vise la remarque suivante d'Aristote (II 3, 10) : « Quant à l'intelligence et à la faculté de contempler, on ne voit pas encore (si elle est ou non séparée du corps) ; elle paraît bien être un autre genre d'âme ; seule, elle peut être séparée comme l'éternel l'est du périssable. Le neuvième argument semble faire allusion à des faits de segmentation des corps vivants qu'Aristote a signalés à deux reprises ; il nous dit d'abord

(I 4, 15) : « Les plantes et plusieurs animaux continuent à vivre en se divisant ; et chaque division paraît avoir une âme spécifiquement identique, » et ensuite (I 5, 21) : « Les plantes, en se divisant, continuent à vivre ; et il en est de même de certains insectes ; chaque portion a une âme identique spécifiquement sinon numériquement. » Aristote cite ce fait pour l'opposer à ceux qui, comme Platon, localisent les diverses parties de l'âme dans des parties différentes du corps. Or Plotin utilise le fait contre Aristote lui-même ; dans cette théorie le fait est inexplicable, puisqu'une âme donnée est l'âme d'un certain corps et ne peut devenir l'âme de corps différents du premier.

D'une manière générale, Plotin exploite tous les faits qui peuvent faire douter, selon sa forte expression, de l'adhérence (l. 10) de l'âme avec le corps que suppose la théorie d'Aristote ; l'argument le plus curieux est à ce point de vue le deuxième, qui suppose que le sommeil est une vie de l'âme intérieure à elle-même et indépendante du corps ; maîtrise de soi, pensée, mémoire, désir de biens incorporels sont autant de faits qui parlent contre cette adhérence. L'âme, en un mot, est une substance indépendante du corps, et nous sommes ainsi amenés au point de vue platonicien.

La quatrième partie, qui commence à la fin du chapitre VIII (l. 44) contient les vues platoniciennes sur le problème. Elle est très riche en enseignements sur la manière dont Plotin emploie et systématise les idées éparses dans les dialogues de Platon. Il commence, aux chapitres VIII et IX, par définir la nature divine en général ; le chapitre X démontre que l'âme appartient à cette nature divine ; les chapitres XI et XII en déduisent qu'elle est éternelle. La démonstration ainsi achevée, les chapitres XIII et XIV signalent et discutent les objections contre la thèse platonicienne.

Sur le premier point, la définition de la nature divine en général, Plotin utilise plusieurs textes de Platon : d'abord la division connue du *Timée* (27 d) entre ce qui naît et périt, et ce qui est réellement (VIII[5], 44-IX, 2) ; puis le fameux passage du *Phèdre* (245 c-e) sur l'âme comme principe de mouvement

(2-9), un passage du *Phédon* (105 d) sur l'impossibilité pour le vivant essentiel de devenir non vivant (IX, 9-23), le fragment du *Sophiste* (248 e) qui déclare doué de vie l'être premier (23-25), enfin à nouveau le *Phédon* (26-29). L'intention de Plotin, dans ces rapprochements, est assez claire : le but étant de démontrer l'immortalité de l'âme, il s'agit donc d'assimiler les deux termes : être réel et vie ; l'être réel du *Timée* qui est le même que l'être total du *Sophiste* est en même temps le principe du mouvement du *Phèdre* et la vie à son état de pureté dans le *Phédon*. On saisit ici sur le vif la tendance néoplatonicienne à assimiler deux conceptions qui, chez Platon, sont d'un ordre différent ; une conception reposant sur l'analyse et la division des choses, la conception de l'être opposé au devenir, est assimilée à la conception de la vie, qui est tirée de l'observation de la destinée ; des textes comme ceux du *Phèdre* qui font de l'âme le principe du mouvement et celui du *Sophiste* qui inversement affirme que la vie appartient à l' « être total » servent à faire communiquer et à relier ensemble l'être réel du *Timée* et l'âme pure ou vie pure du *Phédon*.

Cette interprétation des textes une fois suggérée, l'âme se trouve tout naturellement être d'une « nature divine et éternelle ; » et c'est là le second point. Son incorporéité, dans les termes où elle est affirmée dans le *Phèdre*, en est une preuve. Mais la preuve en est avant tout demandée à l'exercice de la purification de l'âme tel qu'il est décrit dans le *Phédon* ; si nous ne croyons pas au caractère divin de notre âme, c'est que ce caractère est obscurci par toutes les passions et les éléments irrationnels qui se sont ajoutés à elle ; la purification des passions est en même temps une sorte d'expérience et de vision de la divinité de l'âme ; Plotin, en un mot, ne voit nulle démonstration possible sans la pratique ascétique, et cette pratique contient en elle la démonstration.

De la divinité de l'âme se déduit son immortalité. Les preuves indiquées sont celles du *Phédon :* la vie est encore plus cohérente à l'âme que la chaleur au feu ; la réminiscence prouve, antérieurement à la vie dans le corps, une vie de

l'âme en contact avec les réalités éternelles ; la simplicité de l'âme interdit toute destruction possible, par fragmentation ou altération. Mais entre la première et la seconde de ces preuves s'intercale un fort curieux passage, où sont au premier plan les idées du *Phèdre* (245 c-e) ; au début du chapitre XII, il nous est dit, conformément à l'esprit de ce dialogue, que tout aurait péri depuis longtemps, si « l'âme totale » (ce sont les mots mêmes de Platon) n'était impérissable ; pareille preuve appelait évidemment la restriction que Plotin cite immédiatement après ; elle ne vaut que pour l'âme de l'univers, et non pour la nôtre. C'est là une de ces interprétations stoïcisantes de Platon, comme nous en avons rencontré si souvent : les âmes individuelles se résorbent dans l'âme du monde qui subsisterait seule. Plotin indique déjà ici avec précision les raisons, si abondamment développées par la suite (IV, 3, 1 et 7) qui portent à croire que la preuve du *Phèdre* vaut autant pour les âmes individuelles que pour l'âme du monde. La question de l'immortalité de l'âme reste en somme, chez Plotin comme chez Platon et les stoïciens, une question physique et cosmologique autant qu'une question intéressant la destinée humaine ; les âmes sont les forces qui animent le monde, et la conservation éternelle du monde implique la perpétuité des âmes. Le problème de la destinée morale proprement dite devient aussi, d'une manière bien curieuse, solidaire de l'affirmation de l'éternité du monde : seul le christianisme, en concevant une âme indépendante de toute fonction cosmologique, a pu rompre cette solidarité.

Pour les difficultés du platonisme, la première consiste dans le problème posé par l'union de l'âme et du corps ; si l'âme fait partie des êtres intelligibles, comment ne reste-t-elle pas séparée ? Encore ici, le brève solution que donne Plotin indique nettement les deux raisons qu'il développera dans ses travaux ultérieurs ; l'âme « procède » par une sorte de nécessité en dehors de l'intelligence ; de plus ce n'est que par ses parties inférieures qu'elle entre dans le corps ; même alors, ce qu'il y a d'essentiel en elle reste séparé. La deuxième difficulté, celle des âmes animales, est résolue par la palingénésie.

Plotin ne trouve, en troisième lieu, aucune difficulté à accorder l'immortalité aux âmes des plantes. La quatrième difficulté suppose des interprètes qui voient une contradiction entre le *Phédon* qui affirme la simplicité de l'âme, et la *République* qui la divise en trois parties ; dans cette dernière hypothèse, que vaudra l'argument du *Phédon*, fondé sur la simplicité de l'âme ? Cette objection dérive d'Aristote (*de Anima* I 5, 18). La réponse de Plotin s'appuie certainement sur le *Timée* qui fait voir le caractère accidentel et passager de l'union de la partie rationnelle de l'âme avec les facultés irrationnelles ; l'âme pure n'est que raison. Il faut remarquer seulement que cette réponse est en parfait accord avec des idées fort répandues dans les religions orientales de l'époque, et exposées notamment dans la littérature hermétique, où elles se développent en des images mythiques, absentes chez Plotin comme chez Platon.

Mais à la fin du passage (XIV, 12-13), Plotin, en nous disant que les parties inférieures, qui se détachent de l'âme purifiée, sont pourtant, elles aussi, impérissables, marque l'intention formelle de s'opposer à une interprétation de Platon, que l'on trouve chez les Doxographes (Diels, *Dox. gr.*, 393, 10), d'après laquelle Platon aurait déclaré seule immortelle la partie rationnelle de l'âme.

Le chapitre final ne fait pas corps avec ce qui précède ; il s'adresse à ceux qui demandent des preuves sensibles, et contient un abrégé de tout ce que l'on pourrait appeler le spiritisme ancien, sur le rôle bienfaisant ou malfaisant que jouent à notre égard les âmes des morts, et, en particulier, sur les révélations de l'avenir que nous leur devons. On chercherait en vain, dans toutes les *Ennéades*, d'autres passages étalant ces grossières superstitions. Il semble que Plotin, s'il en est réellement l'auteur (ce qui n'est point sûr ; la dernière phrase du chapitre XIV, énergique et brève, finirait fort bien le traité), ne les ajoute que pour complaire à une catégorie de lecteurs, certes fort nombreuse de son temps, mais qu'il devait intimement mépriser.

VII [2]

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME

1 Chacun de nous est-il immortel, ou bien périt-il entièrement? Ou bien certaines parties de nous-mêmes s'en vont-elles à la dipersion et à la destruction, tandis que les autres, celles qui sont vraiment nous-mêmes, subsistent éternellement? On peut l'apprendre de la façon suivante, en suivant la nature dans l'examen de la question. L'homme n'est pas sans doute un être simple; il a en lui une âme et il a aussi un corps, que ce corps soit un instrument pour l'âme, ou qu'il s'y rattache d'une autre manière. Admettons donc cette division; il faut considérer la nature et l'essence de chacun des deux. Le corps est lui-même composé; la raison nous dit qu'il ne peut subsister; la sensation le voit se décomposer, se dissoudre et subir des pertes de toute sorte, chacun de ses composants retournant à son origine; un corps détruit l'autre, le change en un autre et le fait périr, surtout lorsque l'âme, qui les unit d'amitié, n'est pas présente en leurs masses. Même si l'on prend isolément chacune des choses qui naît, elle n'est pas une; car elle admet la décomposition en forme et en matière, dont les corps simples eux-mêmes sont nécessairement composés[1]. De plus en tant que corps, ils ont une grandeur; ils se divisent et se fragmentent en particules; et par là, ils subissent la destruction. Donc si le corps est une partie de nous-mêmes, nous ne sommes pas tout entiers immortels; et, s'il est un instrument, il doit nous avoir été

1. La composition du corps est prouvée de deux manières : 1° par la possibilité de le partager en plusieurs parties; 2° par sa décomposition métaphysique en forme et en matière; Plotin suit Alexandre d'Aphrodise *de Anima*, 115, 12-14, éd. I. Bruns, qui montre le corps composé de la matière, qui est sans forme, et de la forme, qui est incorporelle.

VII [2]

ΠΕΡΙ ΑΘΑΝΑΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ

1 Εἰ δέ ἐστιν ἀθάνατος ἕκαστος ἡμῶν, ἢ φθείρεται πᾶς, ἢ τὰ μὲν αὐτοῦ ἄπεισιν εἰς σκέδασιν καὶ φθοράν, τὰ δὲ μένει εἰς ἀεί, ἅπερ ἐστὶν αὐτός, ὧδ' ἄν τις μάθοι κατὰ φύσιν ἐπισκοπούμενος. Ἁπλοῦν μὲν δή τι οὐκ ἂν εἴη ⟨δ⟩ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἔστιν ἐν αὐτῷ ψυχή, ἔχει δὲ καὶ σῶμα εἴτ' οὖν ὄργανον ὃν ἡμῖν, εἴτ' οὖν ἕτερον τρόπον προσηρτημένον. Ἀλλ' οὖν διῃρήσθω γε ταύτῃ, καὶ ἑκατέρου τὴν φύσιν τε καὶ οὐσίαν καταθεατέον. Τὸ μὲν δὴ σῶμα καὶ αὐτὸ συγκείμενον οὔτε παρὰ τοῦ λόγου δύναται μένειν, ἥ τε αἴσθησις ὁρᾷ λυόμενόν τε καὶ τηκόμενον καὶ παντοίους ὀλέθρους δεχόμενον, ἑκάστου γε τῶν ἐνόντων πρὸς τὸ αὐτοῦ φερομένου, φθείροντός τε ἄλλου ἕτερον καὶ μεταβάλλοντος εἰς ἄλλο καὶ ἀπολλύντος, καὶ μάλιστα ὅταν ψυχὴ ἡ φίλα ποιοῦσα μὴ παρῇ τοῖς ὄγκοις. Κἂν μονωθῇ δὲ ἕκαστον γινόμενον, ἓν οὐκ ἔστι, λύσιν δεχόμενον εἴς τε μορφὴν καὶ ὕλην, ἐξ ὧν ἀνάγκη καὶ τὰ ἁπλᾶ τῶν σωμάτων τὰς συστάσεις ἔχειν. Καὶ μὴν καὶ μέγεθος ἔχοντα, ἅτε σώματα ὄντα, τεμνόμενά τε καὶ εἰς μικρὰ θραυόμενα καὶ ταύτῃ φθορὰν ἂν ὑπομένοι. Ὥστ' εἰ μὲν μέρος ἡμῶν τοῦτο, οὐ τὸ πᾶν ἀθάνατοι, εἰ δὲ ὄργανον, ἔδει γε αὐτὸ εἰς χρόνον τινὰ δοθὲν τοιοῦτον

1 4 ὁ Volkmann || 6 ὄργανον ὂν : ὡς ὄργανον Eusebius || 11 γε Eus. : τε || 13 καὶ ἀπολλύντος del. Müller || 19 μικρά : μηδέν AF (cum μικρὰ in marg.).

donné comme tel par la nature pour un temps limité. Mais le principal de l'homme, l'homme lui-même, est comme une forme par rapport à une matière ou comme l'être qui se sert d'un outil par rapport à cet outil. Dans les deux sens, l'homme lui-même, c'est l'âme.

2 Quelle nature a donc cette âme? Si elle est un corps, elle est entièrement décomposable; car tout corps est composé.

Si elle n'est pas un corps, mais une autre nature, il faut examiner cette nature ou bien de la même manière ou bien d'une autre[1]. Mais d'abord il faut examiner en quoi doit se décomposer ce corps que l'on appelle âme. Car puisque la vie appartient nécessairement à l'âme, si ce corps qui est l'âme, est composé de deux corps ou de plus de deux, il faut ou bien que chacun des deux ou, s'il y en a plus de deux, chacun d'eux ait la vie innée en lui, ou bien que l'un la possède et l'autre non, ou bien qu'aucun d'eux ne la possède. Si la vie appartient à l'un d'entre eux, c'est lui qui est l'âme. Que pourrait être maintenant un corps qui a la vie par lui-même? Car le feu, l'air, l'eau et la terre sont par eux-mêmes des êtres inanimés; et si une âme est en l'un d'eux, il use d'une vie empruntée. Or il n'y a pas d'autres corps que ceux-là. Ou si certains admettent d'autres éléments, ils ne disent pas qu'ils soient des âmes, mais des corps et pas même des corps vivants. Mais si aucun d'eux ne possède la vie, il est absurde de dire que leur rencontre crée la vie; si chacun d'eux la possédait, il n'est pas besoin que l'âme se compose de plus d'un corps; mais il est encore plus impossible qu'un amas de corps fasse la vie et que des choses sans intelligence engendrent l'intelligence. — Dira-t-on : oui, mais ce mélange n'est pas un mélange quelconque? — Il faut alors qu'il y ait un régulateur et une cause du mélange; et c'est cette cause qui aura le rang d'âme. Car il n'y aurait pas de corps composé et pas même de corps simple dans la réalité, sans l'âme qui est dans l'univers, puisque c'est une raison survenant dans la matière qui fait un corps, et qu'une raison ne provient pas d'ailleurs que d'une âme.

1. D'une autre, c'est-à-dire selon les vues platoniciennes qui seront exposées à partir de la fin du chapitre VIII; l'âme est étudiée non plus en elle-même et séparément, mais selon sa place dans l'ensemble des réalités divines.

τὴν φύσιν εἶναι. Τὸ δὲ κυριώτατον καὶ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος εἴη ἂν ἢ κατὰ τὸ εἶδος ὡς πρὸς ὕλην [τὸ σῶμα], ἢ κατὰ τὸ χρώμενον ὡς πρὸς ὄργανον. Ἑκατέρως δὲ ἡ ψυχὴ αὐτός.

2 Τοῦτο οὖν τίνα φύσιν ἔχει; Ἢ σῶμα μὲν ὂν πάντως ἀναλυτόν· σύνθετον γὰρ πᾶν γε σῶμα. Εἰ δὲ μὴ σῶμα εἴη, ἀλλὰ φύσεως ἄλλης, κἀκείνην ἢ ⟨κατὰ⟩ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἢ κατ' ἄλλον σκεπτέον. Πρῶτον δὲ σκεπτέον, εἰς ὅ τι δεῖ τοῦτο τὸ σῶμα, ὃ λέγουσι ψυχήν, ἀναλύειν. Ἐπεὶ γὰρ ζωὴ ψυχῇ πάρεστιν ἐξ ἀνάγκης, ἀνάγκη τοῦτο τὸ σῶμα, τὴν ψυχήν, εἰ μὲν ἐκ δύο σωμάτων ἢ πλειόνων εἴη, ἤτοι ἑκάτερον αὐτῶν, ἢ ἕκαστον ζωὴν σύμφυτον ἔχειν, ἢ τὸ μὲν ἔχειν, τὸ δὲ μή, ἢ μηδέτερον ἔχειν. Εἰ μὲν δὴ ἑνὶ αὐτῶν προσεῖη τὸ ζῆν, αὐτὸ τοῦτο ἂν εἴη ψυχή. Τί ἂν οὖν εἴη σῶμα ζωὴν παρ' αὐτοῦ ἔχον; Πῦρ γὰρ καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ ἄψυχα παρ' αὐτῶν· καὶ ὅτῳ πάρεστι τούτων ψυχή, τοῦτο ἐπακτῷ κέχρηται τῇ ζωῇ, ἄλλα δὲ παρὰ ταῦτα σώματα οὐκ ἔστι. Καὶ οἷς γε δοκεῖ εἶναι καὶ στοιχεῖα τούτων ἕτερα, σώματα, οὐ ψυχαί, ἐλέχθησαν εἶναι οὐδὲ ζωὴν ἔχοντα. Εἰ δὲ μηδενὸς αὐτῶν ζωὴν ἔχοντος ἡ σύνοδος πεποίηκε ζωήν, ἄτοπον· εἰ δὲ ἕκαστον ζωὴν ἔχοι, καὶ ἓν ἀρκεῖ· μᾶλλον δὲ ἀδύνατον συμφόρησιν σωμάτων ζωὴν ἐργάζεσθαι, καὶ νοῦν γεννᾶν τὰ ἀνόητα. Καὶ δὴ καὶ οὐχ ὁπωσοῦν κραθέντα ταῦτα φήσουσι γίνεσθαι. Δεῖ ἄρα εἶναι τὸ τάξον καὶ τὸ τῆς κράσεως αἴτιον· ὥστε τοῦτο τάξιν ἂν ἔχοι ψυχῆς. Οὐ γὰρ ὅτι σύνθετον, ἀλλ' οὐδὲ ἁπλοῦν ἂν εἴη σῶμα ἐν τοῖς οὖσιν ἄνευ ψυχῆς οὖσης ἐν τῷ παντί, εἴπερ λόγος προσελθὼν τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ, οὐδαμόθεν δ' ἂν προσέλθοι λόγος, ἢ παρὰ ψυχῆς.

23 εἴη ἂν ἢ A in marg. Eusebius, *Praep. evang.* : εἴπερ τοῦτο codd. εἴη ἂν ἢ ὅπερ F || τὸ σῶμα del. Vitringa.

2 2 ἀναλυτόν : ἀναλυτέον EF || 3 κατὰ ex Eusebio || 8 ἢ μηδὲν ante ἔχειν ins. E || 17 εἰ δὲ ἕκαστον ζωὴν ἔχοι, καὶ ἓν ἀρκεῖ del. Volkmann.

3 Si l'on dit qu'il n'en est pas ainsi, mais que des atomes ou des indivisibles créent l'âme par leur concours [1], l'union et la sympathie des parties de l'âme réfuteront cette thèse, puisqu'il ne se produit nulle pénétration, nulle sympathie entre des corps impassibles et incapables de s'unir en un seul ; or l'âme est sympathique avec elle-même. De plus un corps et une grandeur ne peuvent provenir d'êtres indivisibles [2]. Mais si le corps est simple et si l'on dit que sa matière n'a pas d'elle-même la vie (car la matière est sans qualité), mais que ce qui y a rang de forme apporte la vie, dès lors, ou bien on dira que cette forme est une substance, et alors ce n'est pas le couple matière-forme, qui est l'âme, mais un de ses termes ; et ce terme n'est plus un corps (car, si de la matière y entre encore, nous l'analyserons de la même manière). Ou bien on dira que la forme est une manière d'être de la matière et non une substance, et alors il faut dire d'où cette manière d'être et cette vie sont venues dans la matière ; car ce n'est pas la matière qui s'informe, ni qui introduit une âme en elle-même. Il faut donc qu'il y ait quelque chose qui fournisse la vie, et, si cette fonction n'appartient ni à la matière ni à un corps quelconque, il faut que cette chose soit en dehors et au delà de toute nature corporelle. Car il n'y aurait même pas de corps, s'il n'y avait la puissance de l'âme ; la nature du corps est de s'écouler, d'être en mouvement ; et il périrait instantanément, s'il n'y avait que des corps, imposât-on à l'un d'entre eux le nom d'âme. Car ce corps subirait le même sort que les autres, puisqu'ils n'ont tous qu'une seule matière. Ou plutôt il ne naîtrait même pas, mais tout s'arrêterait au stade de la matière, s'il n'y avait rien pour l'informer. Peut-être même n'y aurait-il plus du tout de matière. Notre univers serait détruit, si on confiait à un corps la liaison de ses parties, en donnant le rang d'âme et jusqu'à son nom à un corps tel que l'air ou le souffle, êtres des plus inconsistants qui n'ont d'eux-mêmes aucune unité. Si tous les corps se divisent, comment confiera-t-on l'univers à l'un

1. Ce qui est la thèse d'Épicure et de Démocrite, contre laquelle Plotin se sert de l'argumentation des Stoïciens, la sympathie des parties du corps.

2. Argumentation reposant sur la méprise habituelle, qui confond l'indivisible mathématique sans dimension avec l'atome qui a une certaine grandeur.

3 Εἰ δέ τις μὴ οὕτως, ἀλλ' ἀτόμους ἢ ἀμερῆ συνελθόντα ψυχὴν ποιεῖν λέγοι, τῇ ἑνώσει καὶ ὁμοπαθείᾳ ἐλέγχοιτ' ἂν [καὶ τῇ παραθέσει], μηδενὸς διόλου γινομένου ἑνὸς οὐδὲ συμπαθοῦς ἐξ ἀπαθῶν καὶ μὴ ἑνοῦσθαι δυναμένων σωμάτων. Ψυχὴ δὲ αὐτῇ συμπαθής. Ἐκ δὲ ἀμερῶν 5
〈οὐ〉 σῶμα οὐδὲ μέγεθος ἂν γένοιτο. Καὶ μὴν εἰ ἁπλοῦ ὄντος τοῦ σώματος τὸ μὲν ὅσον ὑλικὸν παρ' αὐτοῦ ζωὴν ἔχειν οὐ φήσουσιν — ὕλη γὰρ ἄποιον — τὸ δὲ κατὰ τὸ εἶδος τεταγμένον ἐπιφέρειν τὴν ζωήν, εἰ μὲν οὐσίαν φήσουσι τὸ εἶδος τοῦτο εἶναι, οὐ τὸ συναμφότερον, 10
θάτερον δὲ τούτων ἔσται ἡ ψυχή· ὃ οὐκέτ' ἂν σῶμα· οὐ γὰρ ἐξ ὕλης καὶ τοῦτο, ἢ πάλιν τὸν αὐτὸν τρόπον ἀναλύσομεν. Εἰ δὲ πάθημα τῆς ὕλης, ἀλλ' οὐκ οὐσίαν φήσουσιν εἶναι, ἀφ' οὗ τὸ πάθημα καὶ ἡ ζωὴ εἰς τὴν ὕλην ἐλήλυθε λεκτέον αὐτοῖς. Οὐ γὰρ δὴ ἡ ὕλη αὐτὴν μορφοῖ, οὐδὲ 15
αὐτῇ ψυχὴν ἐντίθησι. Δεῖ ἄρα τι εἶναι τὸ χορηγὸν τῆς ζωῆς, εἰ οὔτε τῇ ὕλῃ ἡ χορηγία, οὔθ' ὁτῳοῦν τῶν σωμάτων, ἔξω ὂν καὶ ἐπέκεινα σωματικῆς φύσεως ἁπάσης. Ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἴη σῶμα οὐδὲν ψυχικῆς δυνάμεως οὐκ οὔσης. Ῥεῖ γάρ, καὶ ἐν φορᾷ αὐτοῦ ἡ φύσις, καὶ ἀπόλοιτο ἂν ὡς 20
τάχιστα, εἰ πάντα σώματα εἴη, κἂν εἰ ὄνομα ἑνὶ αὐτῶν ψυχήν τις θεῖτο. Ταὐτὰ γὰρ ἂν πάθοι τοῖς ἄλλοις σώμασιν ὕλης μιᾶς οὔσης αὐτοῖς. Μᾶλλον δὲ οὐδ' ἂν γένοιτο, ἀλλὰ στήσεται ἐν ὕλῃ τὰ πάντα, μὴ ὄντος τοῦ μορφοῦντος αὐτήν. Τάχα δ' ἄν οὐδ' ἂν ἡ ὕλη τὸ παράπαν εἴη. 25
Λυθήσεται δὲ καὶ τόδε τὸ ξύμπαν, εἴ τις αὐτὸ πιστεύσειε σώματος συνέρξει, διδοὺς αὐτῷ ψυχῆς τάξιν μέχρι τῶν ὀνομάτων, ἀέρι καὶ πνεύματι σκεδαστοτάτῳ καὶ τὸ ἓν

3 2 λέγοι, τῇ ἑνώσει Euseb. Kirchhoff: τῇ ἑνώσει λέγοι codd. || 3 καὶ τῇ παραθέσει seclus. Volkmann || μηδένος διόλου Volkmann: μὴ διόλου δὲ οὐ codd. μηδένος διόλου οὐδὲ Vitringa || 6 οὐ Müller e Ficino || 11 ὃ οὐκέτ' ἂν σῶμα: καὶ οὐκ ἐστ' αὖ σῶμα Eusebius ὃ οὐκ ἔσται σῶμα dubit. Volkmann || 12 ἐξ ὕλης καὶ: καὶ ἐξ ὕλης Müller || 16 αὐτῇ Kirchhoff: αὐτὴ codd. || 17 εἰ οὔτε — οὔθ' Vitringa: εἴτε — εἰθ' codd. || 26 δὲ Eusebius: τε || 28 τὸ ἓν Volkmann: τῷ ἑνί.

quelconque d'entre eux, sans faire de cet univers un être inintelligent qui se meut au hasard ? Quelle règle y a-t-il en un souffle qui doit à l'âme sa règle ? Quelle raison ? Et quelle intelligence ? Mais, si l'âme existe, tout cela est à son service pour constituer un monde et des êtres animés, et chaque force, pour sa part, contribue à l'ensemble. Sans elle il n'y aurait rien du tout et ce n'est pas seulement l'ordre qui manquerait.

4 [Les Stoïciens] eux-mêmes, conduits par la vérité, témoignent qu'il faut avant les corps une forme d'âme supérieure à eux, puisqu'ils admettent que leur souffle est intelligent et qu'il est un feu intellectuel. Comme si la portion la meilleure des êtres ne pouvait exister sans un feu et sans un souffle et cherchait une place pour s'y loger ! Il faut plutôt chercher où elle logera les corps et comment il faut qu'ils soient logés dans les puissances de l'âme. Et, s'ils posent que la vie et l'âme ne sont rien que le souffle, qu'est donc pour eux cette fameuse « manière d'être, » à laquelle ils ont recours, forcés qu'ils sont d'admettre une nature active différente des corps[1] ? Si donc tout souffle n'est pas une âme, puisqu'il y a des milliers de souffles inanimés, mais si l'âme, d'après eux, est le souffle avec une certaine manière d'être, ils diront ou bien que cette manière d'être ou disposition est une réalité, ou bien qu'elle n'est rien ; si elle n'est rien, le souffle existe seul, et « manière d'être » est un mot. Et il en résultera qu'ils diront qu'il n'y a rien que la matière, que âme et dieu ne sont que des mots, et que la matière seule existe. Mais si la « disposition » d'un être est autre chose que son substrat et sa matière, si elle est dans la matière, et si elle est elle-même immatérielle parce qu'elle n'est pas à à son tour composée de matière, il y a donc une raison qui n'est pas un corps mais une nature différente du corps. En outre, d'après les motifs suivants, il n'est pas moins manifeste qu'il est impossible que l'âme soit un corps quelconque.

1. Plotin proteste ici contre le vague extrême de la notion de pneuma chez les Stoïciens : le pneuma en effet est la substance de toute force active sans exception, c'est-à-dire aussi bien des qualités sensibles (cf. Arnim, *Vet. stoicorum fragmenta*, II, n° 389) que des âmes ; les distinctions ne sont plus alors explicables que par la ma-

εἶναι ἔχοντι οὐ παρ' αὐτοῦ. Πῶς γὰρ τεμνομένων τῶν
πάντων σωμάτων φτινιοῦν τις ἀνατιθεὶς τόδε τὸ πᾶν οὐκ
ἀνόητόν τε καὶ φερόμενον εἰκῇ ποιήσει; Τίς γὰρ τάξις ἐν
πνεύματι δεομένῳ παρὰ ψυχῆς τάξεως, ἢ λόγος, ἢ νοῦς;
Ἀλλὰ ψυχῆς μὲν οὔσης ὑπουργὰ ταῦτα πάντα αὐτῇ εἰς
σύστασιν κόσμου καὶ ζῴου ἑκάστου, ἄλλης παρ' ἄλλου δυνά-
μεως εἰς τὸ ὅλον συντελούσης· ταύτης δὲ μὴ παρούσης ἐν
τοῖς ὅλοις οὐδὲν ἂν εἴη ταῦτα, οὐχ ὅτι ἐν τάξει.

4 Μαρτυροῦσι δὲ καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἀγό-
μενοι, ὡς δεῖ τι πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι κρεῖττον αὐτῶν
ψυχῆς εἶδος, ἔννουν τὸ πνεῦμα καὶ πῦρ νοερὸν
τιθέμενοι, ὥσπερ ἄνευ πυρὸς καὶ πνεύματος οὐ δυναμένης
τῆς κρείττονος μοίρας ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι, τόπον δὲ
ζητούσης εἰς τὸ ἱδρυθῆναι, δέον ζητεῖν, ὅπου τὰ σώματα
ἱδρύσουσιν, ὡς ἄρα δεῖ ταῦτα ἐν ψυχῆς δυνάμεσιν ἱδρῦσθαι.
Εἰ δὲ μηδὲν παρὰ τὸ πνεῦμα τὴν ζωὴν καὶ τὴν ψυχὴν
τίθενται, τί τὸ πολυθρύλητον αὐτοῖς πως ἔχον, εἰς ὃ
καταφεύγουσιν ἀναγκαζόμενοι τίθεσθαι ἄλλην παρὰ τὰ
σώματα φύσιν δραστήριον; Εἰ οὖν οὐ πᾶν μὲν πνεῦμα
ψυχή, ὅτι μυρία πνεύματα ἄψυχα, τὸ δέ πως ἔχον
πνεῦμα φήσουσι, τό πως ἔχον τοῦτο καὶ ταύτην τὴν
σχέσιν ἢ τῶν ὄντων τι φήσουσιν, ἢ μηδέν. Ἀλλ' εἰ μὲν
μηδέν, πνεῦμα ἂν εἴη μόνον, τὸ δέ πως ἔχον ὄνομα.
Καὶ οὕτως συμβήσεται αὐτοῖς οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν εἶναι λέγειν
ἢ τὴν ὕλην, καὶ ψυχὴν καὶ θεὸν ὀνόματα πάντα, ἐκεῖνο δὲ
μόνον ⟨ὄν⟩. Εἰ δὲ τῶν ὄντων ἡ σχέσις καὶ ἄλλο παρὰ τὸ
ὑποκείμενον καὶ τὴν ὕλην, ἐν ὕλῃ μέν, ἄυλον δὲ αὐτὸ τῷ
μὴ πάλιν αὖ συγκεῖσθαι ἐξ ὕλης, λόγος ἂν εἴη τις καὶ οὐ
σῶμα καὶ φύσις ἑτέρα. Ἔτι δὲ καὶ ἐκ τῶνδε οὐχ ἧττον

30 ἀνατιθεὶς Eusebius : ἀναθεὶς.

4 17 θεὸν ὀνόματα πάντα Vitringa : θεὸν καὶ πάντα ὀνόματα codd. θεὸν καὶ ὀνόματα πάντα EF Müller θεὸν καὶ ὄνομα τὰ πάντα Eusebius || 18 ὄν Kirchhoff.

Car c'est un corps chaud ou froid, dur ou mou, liquide ou solide, noir ou blanc, et avec tous les attributs appartenant aux qualités du corps; s'il est chaud, son seul effet sera d'échauffer; s'il est froid, de refroidir; si la légèreté lui appartient, d'alléger; si c'est la pesanteur, d'alourdir; si c'est le noir, de noircir, et si c'est le blanc, de blanchir. Car il n'appartient pas au feu de refroidir, ni au froid de réchauffer. Or l'âme agit différemment chez des animaux différents, et chez le même animal, elle produit les actions contraires, solidifiant certaines parties et en liquéfiant d'autres, condensant et raréfiant, blanchissant et noircissant, allégeant et alourdissant. Et pourtant elle ne devrait produire qu'un seul effet suivant chaque qualité de son corps et en particulier suivant sa couleur; or elle en produit plusieurs.

5 Comment donc produit-elle des mouvements différents et non un mouvement unique, puisqu'il n'y a pour tout corps qu'un seul mouvement? Si l'on voit la cause de certains actes dans un choix volontaire, et la cause des autres actes dans des raisons, ceci est bien; mais ni le choix ni les raisons n'appartiennent aux corps, puisqu'ils comportent des différences, tandis que le corps est un et simple et que toute la raison à laquelle il a part, c'est celle qui lui a été donnée par ce qui fait qu'il est chaud ou froid. D'où viendrait à un corps la faculté d'en faire croître un autre graduellement jusqu'à une certaine limite? Il lui appartient de grandir et non de faire grandir, sinon pour autant que, dans la masse matérielle, on prend la partie qui sert à l'âme pour produire la croissance par son intermédiaire.

Si l'âme est un corps et si elle fait grandir le corps, il faut qu'elle grandisse elle-même, et évidemment par l'addition d'un corps semblable à elle, si elle doit croître proportionnellement au corps qu'elle fait croître[1]. Or la partie additionnelle

nière d'être distincte du même pneuma et en particulier par son degré de tension.

1. C'était en effet une conséquence nécessaire du principe stoïcien selon lequel l'âme est coextensive au corps; nous savons que cette conséquence a en fait été tirée par Antipater de Tarse, un disciple de Chrysippe, qui dit « dans son second livre *Sur l'Ame* que l'âme augmente et diminue avec le corps » (Arnim, *Stoic. veter. fragmenta*, III, p. 251, l. 25).

φαίνεται ἀδύνατον ἓν τὴν ψυχὴν εἶναι σῶμα ὄτιοῦν. Ἢ γὰρ θερμόν ἐστιν ἢ ψυχρόν, ἢ σκληρὸν ἢ μαλακόν, ὑγρόν τε ἢ πεπηγός, μέλαν τε ἢ λευκόν, καὶ πάντα ὅσα ποιότητες σωμάτων ἄλλαι ἐν ἄλλοις. Καὶ εἰ μὲν θερμόν, μόνον θερμανεῖ· ψυχρὸν δέ, μόνον ψύξει· καὶ κοῦφα ποιήσει τὸ κοῦφον προσγενόμενον καὶ παρόν· καὶ βαρυνεῖ τὸ βαρύ, καὶ μελανεῖ τὸ μέλαν· καὶ τὸ λευκὸν λευκὸν ποιήσει. Οὐ γὰρ πυρὸς τὸ ψύχειν, οὐδὲ τοῦ ψυχροῦ θερμὰ ποιεῖν. Ἀλλ' ἥ γε ψυχὴ καὶ ἐν ἄλλοις μὲν ζῴοις ἄλλα, τὰ δ' ἄλλα ποιεῖ, καὶ ἐν τῷ δὲ αὐτῷ τὰ ἐναντία, τὰ μὲν πηγνῦσα, τὰ δὲ χέουσα, καὶ τὰ μὲν πυκνά, τὰ δὲ ἀραιά, μέλανα λευκά, κοῦφα βαρέα ⟨ποιοῦσα⟩. Καίτοι ἓν ἔδει ποιεῖν κατὰ τὴν τοῦ σώματος ποιότητά τε τὴν ἄλλην καὶ δὴ καὶ χρόαν· νῦν δὲ πολλά.

5 Τὰς δὲ δὴ κινήσεις πῶς διαφόρους, ἀλλ' οὐ μίαν, μιᾶς οὔσης παντὸς σώματος κινήσεως; Εἰ δὲ τῶν μὲν προαιρέσεις, τῶν δὲ λόγους αἰτιάσονται, ὀρθῶς μὲν τοῦτο· ἀλλ' οὐ σώματος ἡ προαίρεσις οὐδὲ οἱ λόγοι, διάφοροί γε ὄντες, ἑνὸς ὄντος καὶ ἁπλοῦ τοῦ σώματος, καὶ οὐ μετὸν αὐτῷ τοιούτου γε λόγου, ἢ ὅσος δέδοται αὐτῷ παρὰ τοῦ ποιήσαντος θερμὸν αὐτὸ ἢ ψυχρὸν εἶναι. Τὸ δὲ καὶ ἐν χρόνοις αὔξειν, καὶ μέχρι τοσούτου μέτρου, πόθεν ἂν τῷ σώματι αὐτῷ γένοιτο, ᾧ προσήκει μὲν αὔξεσθαι, αὐτῷ δὲ ἀμοίρῳ τοῦ αὔξειν εἶναι, ἢ ὅσον παραληφθείη ἂν ἐν ὕλης ὄγκῳ ὑπηρετοῦν τῷ δι' αὐτοῦ τὴν αὔξην ἐργαζομένῃ; Καὶ γὰρ εἰ ἡ ψυχὴ σῶμα οὖσα αὔξοι, ἀνάγκη καὶ αὐτὴν αὔξεσθαι, προσθήκῃ δηλονότι ὁμοίου σώματος, εἰ μέλλοι εἰς ἴσον ἰέναι τῷ αὐξομένῳ ὑπ' αὐτῆς. Καὶ ἡ ψυχὴ ἔσται τὸ προστιθέμενον ἢ ἄψυχον σῶμα. Καὶ εἰ μὲν ψυχή, πόθεν

23 ὑγρόν: ἢ ὑγρὸν EF || 26 θερμανεῖ Kirchhoff: θερμαίνει || ψύξει: ξ in rasura E || ὂν post μόνον inser. Kirchhoff || 27 βαρυνεῖ Kirchhoff: βαρύνει || 31 τῷ δὲ Kirchhoff ex Euseb.: τῷδε || 33 ποιοῦσα Stephanus (cf. Müller) || 34 ποιότητα — χρόαν del. Kleist.

sera ou bien une âme ou bien un corps inanimé. Si elle est une âme, d'où vient-elle, comment entre-t-elle et comment s'ajoute-t-elle[1] ? Si elle est inanimée, comment s'animera-t-elle et sera-t-elle d'accord avec la partie de l'âme antérieurement existante ? Comment l'unité sera-t-elle possible ? Comment participera-t-elle aux mêmes jugements que la première et ne sera-t-elle pas comme une âme étrangère, dans l'ignorance de ce que l'autre connaît ? Il en sera comme du reste de la masse qui nous constitue ; une partie s'en échappera, une autre rentrera, sans que rien reste identique. Et comment se feront nos souvenirs ? Comment reconnaîtrons-nous nos proches s'ils n'ont jamais la même âme ?

L'âme, dit-on, est un corps ; mais, dans un corps divisé en plusieurs parties, chacune des parties n'est pas la même chose que le tout. Dès lors, ou bien l'âme est une grandeur déterminée telle que, si elle diminue, elle ne soit plus une âme, de même qu'une quantité quelconque se change, par soustraction, en une autre quantité ; ou bien elle est une grandeur, qui, diminuée de masse, reste la même en qualité ; alors elle devient différente en tant que corps et en tant que quantité ; mais par sa qualité, qui est différente de sa quantité, elle peut conserver son identité. Que diront donc ceux qui affirment que l'âme est un corps ? D'abord, chacune des parties de l'âme qui est dans un même corps est-elle une âme comme l'ensemble ? Et, à son tour, la partie de la partie ? Alors la grandeur n'ajoute rien à son essence ; et pourtant, il le faut, puisqu'elle est une quantité. De plus elle est tout entière en plusieurs endroits, alors qu'il est impossible à un corps d'être tout entier en plusieurs endroits et d'avoir ses parties identiques au tout. Diront-ils que chaque partie n'est pas une âme[2] ? Alors l'âme sera faite de choses inanimées. En outre si chaque âme a une grandeur comprise entre deux limites, en deçà ou au delà, elle ne sera plus une âme ; et, pourtant, lorsque d'une seule conception et d'une seule

1. Plotin peut ici songer aux doctrines prêtées par Aristote à Démocrite et aux Pythagoriciens au chapitre II du livre I du *de Anima* ; l'animal répare par l'inspiration les pertes que fait son âme par l'expiration.

2. La première branche du dilemme convient aux Stoïciens qui considère l'âme comme un souffle qui donne naissance à plusieurs autres ; la seconde vise les atomistes et les épicuriens.

καὶ πῶς εἰσιούσης καὶ πῶς προστιθεμένης; Εἰ δὲ ἄψυχον τὸ προστιθέμενον, πῶς τοῦτο ψυχώσεται καὶ τῷ πρόσθεν δμογνωμονήσει καὶ ἓν ἔσται καὶ τῶν αὐτῶν δοξῶν τῇ πρώτῃ μεταλήψεται, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ ξένη ψυχὴ αὕτη ἐν ἀγνοίᾳ ἔσται ὧν ἡ ἑτέρα οἶδε; Καί, ὥσπερ ὁ ἄλλος ὄγκος ἡμῶν, τὸ μέν τι ἀπορρεύσεται αὐτοῦ, τὸ δέ τι προσελεύσεται, οὐδὲν δὲ ἔσται τὸ αὐτό; Πῶς οὖν ἡμῖν αἱ μνῆμαι; Πῶς δὲ ἡ γνώρισις οἰκείων οὐδέποτε τῇ αὐτῇ ψυχῇ χρωμένων;

Καὶ μὴν εἰ σῶμά ἐστι, φύσις δὲ σώματος μεριζομένου εἰς πλείω ἕκαστον μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι τῶν μερῶν τῷ ὅλῳ — εἰ τοσόνδε μέγεθος ψυχή, ὃ ἐὰν ἔλαττον ᾖ, ψυχὴ οὐκ ἔσται, ὥσπερ πᾶν ποσὸν ἀφαιρέσει τὸ εἶναι τὸ πρόσθεν ἠλλάξατο· εἰ δέ τι τῶν μέγεθος ἐχόντων τὸν ὄγκον ἐλαττωθὲν τῇ ποιότητι ταὐτὸν μένοι, ᾗ μὲν σῶμα ἕτερόν ἐστι, καὶ ᾗ ποσόν, τῇ δὲ ποιότητι ἑτέρᾳ τῆς ποσότητος οὔσῃ τὸ ταὐτὸν ἀποσώζειν δύναται· τί τοίνυν φήσουσιν οἱ τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι λέγοντες; Πρῶτον μὲν περὶ ἑκάστου μέρους τῆς ψυχῆς τῆς ἐν τῷ αὐτῷ σώματι, πότερον ἕκαστον ψυχὴ οἷα ἐστὶ καὶ ἡ ὅλη; Καὶ πάλιν τοῦ μέρους τὸ μέρος; Οὐδὲν ἄρα τὸ μέγεθος συνεβάλλετο τῇ οὐσίᾳ αὐτῆς· καίτοι ἔδει γε ποσοῦ τινος οὔσης. Ἀλλὰ καὶ ὅλον πολλαχῇ, ὅπερ σώματι παρεῖναι ἀδύνατον, ἐν πλείοσι τὸ αὐτὸ ὅλον εἶναι καὶ τὸ μέρος ὅπερ τὸ ὅλον ὑπάρχειν. Εἰ δὲ ἕκαστον τῶν μερῶν οὐ ψυχὴν φήσουσιν, ἐξ ἀψύχων ψυχὴ αὐτοῖς ὑπάρξει. Καὶ προσέτι, εἰ ψυχῆς ἑκάστης τὸ μέγεθος ὡρισμένον ἔσται ἐφ' ἑκάτερα, ἢ ἐπὶ τὸ ἔλαττόν

5 16 εἰσιούσης — προστιθεμένης : εἰσιοῦσα — προστιθεμένη coni. Müller || 18 τῇ πρώτῃ Kirchhoff ex Eusebio : τῇ πρόσθεν || 20 ὧν omis. E || 25 μεριζομένου Vitringa : μεριζόμενον codd. μεριζομένη F || 26 τῶν μερῶν ante μὴ habet F || 27 εἰ τόσονδε Volkmann ex Eusebio : εἰ τὸ τόσονδε C εἰ αὖ τὸ τόσονδε D εἰ οὖν τὸ τόσονδε A in marg. F Müller || 35 ψυχὴ Eus. : ψυχὴν || 37 οὔσης Kirchhoff : ὄντος || ἀλλά καὶ Kirchhoff : ὄντος καὶ || 41 εἰ omis E || 42 οὐδὲ post ἔσται del. Kirchhoff ex Eusebio.

semence naissent des jumeaux ou, comme chez les autres animaux, un grand nombre de petits, puisque la semence se divise alors en plusieurs endroits[1], et puisque chacune de ses parties est un tout, comment ce fait n'apprend-il pas à ceux qui veulent s'instruire qu'un être où la partie est identique au tout dépasse, dans son essence, l'être de la quantité, et doit nécessairement être sans quantité ? Elle peut alors rester la même si on lui enlève de la quantité, parce qu'elle n'a affaire ni de la quantité ni de la masse, et que son essence est quelque chose de tout différent, L'âme et les raisons sont donc sans quantité.

6 Si l'âme est un corps, il n'y aura ni sensation, ni pensée, ni science, ni vertu, ni honnêteté en général : cela est manifeste d'après ce qui suit. Si l'âme doit sentir un objet, il faut qu'elle soit une et que tout l'objet soit perçu par le même être, même si des impressions multiples entrent par plusieurs organes des sens, ou s'il y a plusieurs qualités en un seul objet, ou si des sensations diverses arrivent par un seul sens, comme dans la perception d'un visage ; car ce n'est pas une chose qui perçoit le nez, et une autre les yeux, mais la même perçoit tous les traits à la fois. Et si une impression arrive par l'œil et l'autre par l'ouïe, il faut une chose unique où elles arrivent toutes deux. Comment dirait-on que ces impressions sensibles sont différentes, si elles n'arrivaient pas ensemble en une même chose ? Il faut donc que cette chose soit comme un centre, et que les sensations venant de partout se terminent à elle comme des rayons tirées de la circonférence d'un cercle ; tel est l'être percevant, véritablement un. Car s'il était divisé, et si les sensations s'y appliquaient comme aux deux bouts d'une ligne[2], ou bien elles se rejoindraient en un seul et même point tel que le milieu, ou bien

1. La question de la formation des jumeaux fait partie de l'encyclopédie philosophique du temps ; cf. Diels, *Doxographi græci*, p. 421. La solution adoptée par Plotin est celle que les doxographes donnent comme la solution stoïcienne : un germe unique agissant successivement en plusieurs régions de la matrice.

2. La comparaison de la ligne peut avoir été suggérée à Plotin par la lecture du traité d'Alexandre d'Aphrodise *de Anima* (p. 63, 23, éd. I. Bruns) : ἢ δὲ πάντα τὰ πέρατα ἕν τε ἐστι καὶ ταὐτόν.

γε ἢ ἐπὶ τὸ μεῖζον, ψυχὴ οὐκ ἔσται. Ὅταν τοίνυν ἐκ συνόδου μιᾶς καὶ ἑνὸς σπέρματος δίδυμα γένηται γεννήματα, ἢ καί, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις, πλεῖστα τοῦ σπέρματος εἰς πολλοὺς τόπους μεριζομένου, οὗ δὴ ἕκαστον ὅλον ἐστί, πῶς οὐ διδάσκει τοῦτο τοὺς βουλομένους μανθάνειν, ὡς, ὅπου τὸ μέρος τὸ αὐτό ἐστι τῷ ὅλῳ, τοῦτο ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ τὸ ποσὸν εἶναι ὑπερβέβηκεν, ἅποσον δὲ εἶναι αὐτὸ δεῖ ἐξ ἀνάγκης; Οὕτω γὰρ ἂν μένοι τὸ αὐτὸ τοῦ ποσοῦ κλεπτομένου, ἅτε μὴ μέλον αὐτῷ ποσότητος καὶ ὄγκου, ὡς ἂν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἕτερόν τι οὔσης. Ἅποσον ἄρα ἡ ψυχὴ καὶ οἱ λόγοι.

6 Ὅτι δέ, εἰ σῶμα εἴη ἡ ψυχή, οὔτε τὸ αἰσθάνεσθαι οὔτε τὸ νοεῖν οὔτε τὸ ἐπίστασθαι οὔτε ἀρετὴ οὔτε τι τῶν καλῶν ἔσται, ἐκ τῶνδε δῆλον. Εἴ τι μέλλει αἰσθάνεσθαί τινος, ἓν αὐτὸ δεῖ εἶναι καὶ τῷ αὐτῷ παντὸς ἀντιλαμβάνεσθαι, καὶ εἰ διὰ πολλῶν αἰσθητηρίων πλείω τὰ εἰσιόντα εἴη, ἢ πολλαὶ περὶ ἓν ποιότητες, κἂν δι' ἑνὸς ποικίλον, οἷον πρόσωπον· οὐ γὰρ ἄλλο μὲν ῥινός, ἄλλο δὲ ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ ταὐτὸν ὁμοῦ πάντων. Καὶ εἰ τὸ μὲν δι' ὀμμάτων, τὸ δὲ δι' ἀκοῆς, ἕν τι δεῖ εἶναι, εἰς ὃ ἄμφω. Ἢ πῶς ἂν εἴποι, ὅτι ἕτερα ταῦτα, μὴ εἰς τὸ αὐτὸ ὁμοῦ τῶν αἰσθημάτων ἐλθόντων; Δεῖ τοίνυν τοῦτο ὥσπερ κέντρον εἶναι, γραμμὰς δὲ συμβαλλούσας ἐκ περιφερείας κύκλου τὰς πανταχόθεν αἰσθήσεις πρὸς τοῦτο περαίνειν, καὶ τοιοῦτον τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἶναι, ἓν ὄντως. Εἰ δὲ διεστὼς τοῦτο γένοιτο, καὶ οἷον γραμμῆς ἐπ' ἄμφω τὰ πέρατα ⟨αἱ⟩ αἰσθήσεις προσβάλλοιεν, ἢ συνδραμεῖται εἰς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πάλιν, οἷον τὸ μέσον, ἢ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ⟨καὶ⟩ ἑκάτερον ἑκατέρου αἴσθησιν ἕξει·

43 ὅταν usque ad 126, 9 ὅσης a Stoicorum amico quodam interpolata esse putat Heinemann, p. 95 || 45 ἐν : καὶ ἐν E || καὶ ante ἓν del. Kirchhoff ex Eusebio.

6 14 ἓν ὄντος : ἓν ὂν ὄντος DC || 16 αἱ Kirchhoff ex Eusebio || 18 καὶ Volkmann e Ficino.

chaque bout différent aurait la sensation d'une des deux choses, comme si moi je sentais l'une, et vous l'autre[1]. Si l'objet senti est un, si c'est par exemple un visage, ou bien il se contractera en une unité (et ceci est manifeste ; car il se contracte dans les pupilles elles-mêmes ; sinon comment verrait-on grâce à elles les objets les plus grands ? A plus forte raison, en entrant dans le principe dirigeant, il devient comme une pensée indivisible[2]), et alors ce principe sera indivisible ; ou bien s'il a une grandeur, il se partagera comme elle, et alors chacune de ses parties perçoit une partie différente de l'objet, mais rien en nous ne perçoit l'objet tout entier. C'est que ce principe tout entier ne fait qu'un. Comment en effet serait-il divisé ? Une partie égale du principe ne se peut superposer à une partie égale de l'objet puisqu'il n'est pas égal en dimension à toutes les choses sensibles. Dans quelle proportion se ferait donc la division ? Sera-t-il divisé en autant de parties que l'objet sensible entrant en lui aura d'éléments divers ? Et chacune de ces parties de l'âme sentira-t-elle aussi par ses propres parties, ou bien les parties des parties seront-elles insensibles ? C'est impossible : si n'importe quelle partie de l'âme sentait, puisque la grandeur est, par sa nature, divisible à l'infini, il s'ensuivra que, à chaque objet sensible, correspond une infinité de sensations qui sont comme autant d'images du même objet dans notre principe dirigeant.

Si ce qui sent est un corps, la sensation ne se produira pas autrement que les empreintes imprimées sur la cire par les bagues, les objets sensibles imprimant leur empreinte sur du sang ou sur de l'air. Si, comme il est vraisemblable, il en est comme dans les corps liquides, l'empreinte se brouillera, comme si elle était faite sur de l'eau, et il n'y aura pas de mémoire ; si les empreintes persistent, ou bien il est impossible d'en imprimer d'autres tant que celles-là tiennent (donc il n'y aura plus d'autres sensations), ou, si d'autres surviennent, les premières disparaissent, et il n'y aura plus de mémoire. Mais, s'il est possible de se souvenir et d'ajouter

1. Comparer Alexandre, *de Anima*, 60, 25, éd. Bruns : dire que les sensations de chaque sensible sont séparées, cela revient à dire que tout se passe comme si vous sentiez l'un et moi l'autre.

2. Aristote, *de Anima*, I, 4, 13 : « Comment le divisible pourrait-il penser l'indivisible, ou l'indivisible le divisible ? »

ὥσπερ ἂν εἰ ἐγὼ μὲν ἄλλου, σὺ δὲ ἄλλου αἴσθοιο. Καὶ εἰ ἓν εἴη τὸ αἴσθημα, οἷον πρόσωπον, ἢ εἰς ἓν συναιρεθήσεται — ὅπερ καὶ φαίνεται· συναιρεῖται γὰρ καὶ ἐν αὐταῖς ταῖς κόραις· ἢ πῶς ἂν τὰ μέγιστα διὰ ταύταιν ὁρῷτο; Ὥστε ἔτι μᾶλλον εἰς τὸ ἡγεμονοῦν ἰόντα οἷον ἀμερῆ νοήματα γίνεσθαι — καὶ ἔσται ἀμερὲς τοῦτο· ἢ μεγέθει ὄντι τούτῳ συμμερίζοιτο ἄν, ὥστε ἄλλον ἄλλου μέρους καὶ μηδένα ἡμῶν ὅλου τοῦ αἰσθητοῦ τὴν ἀντίληψιν ἴσχειν. Ἀλλὰ γὰρ ἓν ἐστι τὸ πᾶν· πῶς γὰρ ἂν καὶ διαιροῖτο; Οὐ γὰρ δὴ τὸ ἴσον τῷ ἴσῳ ἐφαρμόσει, ὅτι οὐκ ἴσον τὸ ἡγεμονοῦν παντὶ αἰσθητῷ. Κατὰ πηλίκα οὖν ἡ διαίρεσις; Ἢ εἰς τοσαῦτα διαιρεθήσεται, καθ' ὅσον ἂν ἀριθμοῦ ἔχῃ εἰς ποικιλίαν τὸ εἰσιὸν αἴσθημα. Καὶ ἕκαστον δὴ ἐκείνων τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς ἆρα καὶ τοῖς μορίοις αὐτοῦ αἰσθήσεται; Ἢ ἀναίσθητα τὰ μέρη τῶν μορίων ἔσται; Ἀλλὰ ἀδύνατον. Εἰ δὲ ὁτιοῦν παντὸς αἰσθήσεται, εἰς ἄπειρα τοῦ μεγέθους διαιρεῖσθαι πεφυκότος ἀπείρους καὶ αἰσθήσεις καθ' ἕκαστον αἰσθητὸν συμβήσεται γίνεσθαι ἑκάστῳ οἷον τοῦ αὐτοῦ ἀπείρους ἐν τῷ ἡγεμονοῦντι ἡμῶν εἰκόνας.

Καὶ μὴν σώματος ὄντος τοῦ αἰσθανομένου οὐκ ἂν ἄλλον τρόπον γένοιτο τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ οἷον ἐν κηρῷ ἐνσημανθεῖσαι ἀπὸ δακτυλίων σφραγῖδες, εἶτ' οὖν εἰς αἷμα, εἶτ' οὖν εἰς ἀέρα τῶν αἰσθημάτων ἐνσημαινομένων. Καὶ εἰ μὲν ὡς ἐν σώμασιν ὑγροῖς, ὅπερ καὶ εὔλογον, ὥσπερ εἰς ὕδωρ συγχυθήσεται, καὶ οὐκ ἔσται μνήμη· εἰ δὲ μένουσιν οἱ τύποι, ἢ οὐκ ἔστιν ἄλλους ἐνσημαίνεσθαι ἐκείνων κατεχόντων — ὥστε ἄλλαι αἰσθήσεις οὐκ ἔσονται — ἢ γινομένων ἄλλων ἐκεῖνοι οἱ πρότεροι ἀπολοῦνται· ὥστε οὐδὲν ἔσται ⟨τὸ⟩ μνημονεύειν. Εἰ δὲ ἔστι τὸ μνημονεύειν

22 ταύταιν Eusebius : ταύτης codd. ταύτων A in marg. || 25 ἄλλον — μέρους Eusebius : ἄλλο — μέρος codd. ἄλλο — μέρους μέρος Müller || 41 αἰσθημάτων Eusebius : αἰσθητῶν codd. || 43 εἰ δὲ μένουσιν : εἰ δ' ἐμμενοῦσιν Eusebius Kirchhoff || 46 οἱ πρότεροι : οἱ πρότερον Eusebius || 47 τὸ ex Eusebio.

des sensations à d'autres sans que les précédentes y fassent obstacle, il est impossible que l'âme soit un corps.

7 On peut tirer la même conséquence de la sensation de la douleur. Lorsqu'on dit qu'un homme a mal au doigt, la souffrance est bien dans le doigt, mais la sensation de la souffrance se produit évidemment de leur propre aveu dans le principe dirigeant. Quand la partie qui souffre est différente, le principe le sent, et l'âme entière est affectée de la même manière. Comment donc cela arrive-t-il? Par transmission, diront-ils : la partie du souffle qui est dans le doigt est affectée la première, puis transmet l'affection à celle qui est à sa suite, et celle-ci à une autre, jusqu'à ce qu'elle arrive au principe. Il faut donc, si la première partie a une sensation douloureuse et si la sensation se propage par transmission, qu'il y ait une nouvelle sensation pour la seconde, une autre pour la troisième, et en général une multiplicité indéfinie de sensations pour un seul excitant douloureux ; le principe[1] éprouve, le dernier, toutes ces sensations et en outre celle qu'il a de lui-même. En vérité chacune de ces sensations n'est pas la sensation de la douleur du doigt, mais celle qui est contiguë au doigt sent la douleur dans le pied, la troisième sent le mal dans la partie qui est au-dessus ; il y a ainsi plusieurs douleurs et le principe sent non pas la douleur qui est dans le doigt, mais celle qui est voisine d'elle ; elle laisse de côté les autres et ne sait pas que le doigt souffre. Si donc il est impossible que la sensation de la douleur du doigt ait lieu par transmission ni que, dans la masse matérielle d'un corps, il y ait connaissance d'une chose alors qu'une autre est affectée (car toute grandeur a des parties distinctes), il faut admettre que l'être sentant est tel qu'il soit identique à lui-

1. Le principe ou partie hégémonique est, pour les Stoïciens, le pneuma, logé dans le cœur, dont les prolongements s'étendent jusqu'aux organes des sens ; l'organe n'est donc pour eux qu'un intermédiaire par lequel a lieu la sensation ; leurs idées sur ce point s'opposent à celles des Épicuriens, qui localisent au contraire la sensation dans l'organe même où elle a lieu. Comparer la définition stoïcienne de la sensation (Arnim, *Stoicorum Vet. Fragm.*, II, n° 850), et les vues de Lucrèce (*De natura*, III, 245 sq.) sur la substance de l'âme « qui répartit dans les membres les mouvements sensitifs ».

καὶ ἄλλων αἰσθάνεσθαι ἐπ' ἄλλοις οὐκ ἐμποδιζόντων τῶν πρόσθεν, ἀδύνατον τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι.

7 Ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τῆς τοῦ ἀλγεῖν αἰσθήσεως τὸ αὐτὸ τοῦτο. Ὅταν δάκτυλον λέγηται ἀλγεῖν ἄνθρωπος, ἡ μὲν ὀδύνη περὶ τὸν δάκτυλον δήπουθεν, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ ἀλγεῖν δῆλον ὅτι ὁμολογήσουσιν ὡς περὶ τὸ ἡγεμονοῦν γίνεται. Ἄλλου δὴ ὄντος τοῦ πονοῦντος μέρους [τοῦ πνεύματος] τὸ ἡγεμονοῦν αἰσθάνεται, καὶ ὅλη ἡ ψυχὴ τὸ αὐτὸ πάσχει. Πῶς οὖν τοῦτο συμβαίνει: Διαδόσει, φήσουσι, παθόντος μὲν πρώτως τοῦ περὶ τὸν δάκτυλον ψυχικοῦ πνεύματος, μεταδόντος δὲ τῷ ἐφεξῆς καὶ τούτου ἄλλῳ, ἕως οὗ πρὸς τὸ ἡγεμονοῦν ἀφίκοιτο. Ἀνάγκη τοίνυν, εἰ τὸ πρῶτον πονοῦν ᾔσθετο, ἄλλην τὴν αἴσθησιν τοῦ δευτέρου εἶναι, εἰ κατὰ διάδοσιν ἡ αἴσθησις, καὶ τοῦ τρίτου γε ἄλλην καὶ πολλὰς αἰσθήσεις καὶ ἀπείρους (τὴν) περὶ ἑνὸς ἀλγήματος γίγνεσθαι, καὶ τούτων ἁπασῶν ὕστερον τὸ ἡγεμονοῦν αἰσθάνεσθαι καὶ τῆς ἑαυτοῦ παρὰ ταύτας. Τὸ δὲ ἀληθὲς ἑκάστην ἐκείνων μὴ τοῦ ἐν τῷ δακτύλῳ ἀλγήματος, ἀλλὰ τὴν μὲν ἐφεξῆς τῷ δακτύλῳ, ὅτι ὁ ταρσὸς ἀλγεῖ, τὴν δὲ τρίτην, ὅτι ἄλλο τὸ πρὸς τὸ ἄνωθεν, καὶ πολλὰς εἶναι ἀλγηδόνας. τό τε ἡγεμονοῦν μὴ τοῦ πρὸς τῷ δακτύλῳ ἀλγήματος αἰσθάνεσθαι, ἀλλὰ τοῦ πρὸς αὐτῷ, καὶ τοῦτο γινώσκειν μόνον, τὰ δ' ἄλλα χαίρειν ἐᾶν μὴ ἐπιστάμενον, ὅτι ἀλγεῖ ὁ δάκτυλος. Εἰ τοίνυν κατὰ διάδοσιν οὐχ οἷόν τε τὴν αἴσθησιν τοῦ τοιούτου γίγνεσθαι μηδὲ σώματος, ὄγκου ὄντος, ἄλλου παθόντος ἄλλου γνῶσιν εἶναι — παντὸς γὰρ μεγέθους τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ἐστί — δεῖ τοιοῦτον τίθεσθαι τὸ αἰσθανόμενον, οἷον πανταχοῦ

7 1 καὶ ἐκ τοῦ ἀλγεῖν post τις delev. Kirchhoff ex Eusebio ‖ 5 τοῦ πνεύματος seclus. Volkmann del. Müller : τοῦ παθήματος coni. Vitringa τοῦ πονήματος dubit. Volkmann ‖ 9 τῷ : τοῦ EF ‖ 11 πονοῦν : πόνου Eusebius ‖ 12 καὶ ante εἰ habet Eusebius ‖ 13 γε Eusebius ‖ 14 τὴν Eusebius ‖ 24 ἄλλου : ἄλλῳ coni. Vitringa.

même en tout lieu du corps. Or, seul un être différent du corps peut produire cet effet.

8 Il n'est pas non plus possible de penser, si l'âme est un corps, quel que soit d'ailleurs ce corps. En voici les raisons : si la sensation consiste en l'usage que l'âme fait du corps pour percevoir les choses sensibles, la pensée ne consistera pas à percevoir au moyen du corps, ou alors elle sera identique à la sensation. Donc, si penser consiste à percevoir sans le corps, il faut à plus forte raison que l'être même qui pense ne soit pas un corps. Car il y a sensation des choses sensibles et pensée des choses intelligibles. Si on ne le veut pas, il y a du moins des pensées de certaines choses qui sont intelligibles et des perceptions d'êtres inétendus [1]. Et comment ce qui est étendu pensera-t-il l'inétendu ? Comment, avec sa divisibilité, pensera-t-il l'indivisible ? Sans doute, par une partie indivisible de lui-même. Mais, s'il en est ainsi, ce qui pense en lui ne sera pas un corps ; car il n'a pas besoin de tout lui-même pour toucher son objet ; il lui suffit d'un seul point. S'ils admettent, comme il est vrai, que les pensées primitives se rapportent aux êtres les plus complètement dépouillés de corps, dans chaque cas l'être qui les pense doit les connaître parce qu'il est exempt de corps ou le devient. Diront-ils que les pensées se rapportent à des formes qui sont en la matière ? Du moins ces pensées naissent, en faisant abstraction des corps, et c'est l'intelligence qui opère l'abstraction. Car ce n'est pas avec son corps ni en général avec la matière qu'elle opère l'abstraction du cercle, du triangle, de la ligne et des points. Il faut alors que l'âme elle-même se sépare du corps. Il faut donc qu'elle ne soit pas un corps. Le beau aussi, je pense, et le juste sont inétendus. Or il y a pensée de l'un et de l'autre. Donc, s'ils viennent à l'âme, elle les accueille avec ce qu'elle a d'indivisible, et ils se logent dans l'indivisible qu'elle a en elle.

Si l'âme est corps, comment a-t-elle des vertus, tempérance, justice, courage ou autres ? La tempérance, la justice

1. Cette phrase doit s'entendre ainsi : les Stoïciens matérialistes qui n'admettent point la réalité des intelligibles admettent du moins que nous pensons des choses incorporelles ; cf. Arnim, *Fragmenta*, II, n° 85 : « Il y a, selon les Stoïciens, des objets représentés qui touchent l'âme et s'impriment en elle, comme le blanc ou le noir ;

αὐτὸ ἑαυτῷ τὸ αὐτὸ εἶναι. Τοῦτο δὲ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων ἢ σώματι ποιεῖν προσήκει.

8 Ὅτι δὲ οὐδὲ νοεῖν οἷόν τε, εἰ σῶμα ἡ ψυχὴ ὁτιοῦν εἴη, δεικτέον ἐκ τῶνδε. Εἰ γὰρ τὸ αἰσθάνεσθαί ἐστι τὸ σώματι προσχρωμένην τὴν ψυχὴν ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν αἰσθητῶν, οὐκ ἂν εἴη καὶ τὸ νοεῖν τὸ διὰ σώματος καταλαμβάνειν, ἢ ταὐτὸν ἔσται τῷ αἰσθάνεσθαι. Εἰ οὖν τὸ νοεῖν ἐστι τὸ ἄνευ σώματος ἀντιλαμβάνεσθαι, πολὺ πρότερον δεῖ μὴ σῶμα αὐτὸ τὸ νοῆσον εἶναι. Ἐπεὶ αἰσθητῶν μὲν ἡ αἴσθησις, νοητῶν δὲ ἡ νόησις. Εἰ δὲ μὴ βούλονται, ἀλλ' οὖν ἔσονταί γε καὶ νοητῶν τινων νοήσεις καὶ ἀμεγέθων ἀντιλήψεις. Πῶς οὖν μέγεθος ὂν τὸ μὴ μέγεθος νοήσει; Καὶ τῷ μεριστῷ τὸ μὴ μεριστὸν νοήσει; Ἢ μέρει τινὶ ἀμερεῖ αὐτοῦ. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐ σῶμα ἔσται τὸ νοῆσον· οὐ γὰρ δὴ τοῦ ὅλου χρεία πρὸς τὸ θιγεῖν· ἀρκεῖ γὰρ καὶ ἕν τι. Εἰ μὲν οὖν συγχωρήσονται τὰς πρώτας νοήσεις, ὅπερ ἀληθές ἐστιν, εἶναι τῶν πάντη σώματος καθαρωτάτων, αὐτοῦ ἑκάστου ἀνάγκη καὶ τὸ νοοῦν σώματος καθαρὸν ὂν ἢ γιγνόμενον γιγνώσκειν. Εἰ δὲ τῶν ἐν ὕλῃ εἰδῶν τὰς νοήσεις φήσουσιν εἶναι, ἀλλὰ χωριζομένων γε τῶν σωμάτων γίγνονται τοῦ νοῦ χωρίζοντος. Οὐ γὰρ δὴ μετὰ σαρκῶν ἢ ὅλως ὕλης ὁ χωρισμὸς κύκλου καὶ τριγώνου καὶ γραμμῆς καὶ σημείου. Δεῖ ἄρα καὶ τὴν ψυχὴν σώματος αὐτὴν ἐν τῷ τοιούτῳ χωρίσαι. Δεῖ ἄρα μηδὲ αὐτὴν σῶμα εἶναι. Ἀμέγεθες δέ, οἶμαι, καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον· καὶ ἡ τούτων ἄρα νόησις. Ὥστε καὶ προσιόντα τῷ ἀμερεῖ αὐτῆς ὑποδέξεται καὶ ἐν αὐτῇ ἐν ἀμερεῖ κείσεται.

Πῶς δ' ἂν καὶ σώματος οὔσης τῆς ψυχῆς ἀρεταὶ αὐτῆς,

8 7 ἐπεὶ Kirchhoff ex Eusebio : ἔτι εἰ codd. || 8 μὲν om. E || 10 πῶς : ἢ πῶς E || 14 καὶ ἕν τι Kirchhoff : καθ' ἕν τι || 16 αὐτοῦ ἑκάστου Kirchhoff : αὐτὸ ἑκάστου codd. αὐτὸ ἕκαστον Vitringa del. Müller || 20 χωρισμὸς : λογισμὸς Vitringa || 25 ἐν ἀμερεῖ : ἀμερῇ Eus. || 27 οὔσης Kirchhoff : ὄντος.

ou le courage seraient alors un souffle ou du sang, à moins que le courage ne soit l'impassibilité du souffle, la tempérance son heureux mélange, la beauté une heureuse forme des contours, celle même qui nous fait dire que des êtres sont gracieux ou beaux [1]. Et certes il appartient au souffle vital d'être vigoureux ou d'avoir de beaux contours. Mais qu'a-t-il à faire de la tempérance? Tout au contraire, il recherche les impressions agréables, en enveloppant les objets ou en les touchant, alors qu'il est réchauffé ou qu'il désire un froid modéré, ou qu'il s'approche d'objets mous, tendres ou polis. Qu'importe donc au souffle la répartition suivant le mérite ?

Est-ce qu'il y a des choses éternelles, principes de la vertu et autres intelligibles, avec lesquelles l'âme entre en contact, ou bien la vertu naît-elle, nous assiste-t-elle, puis périt-elle à son tour? Mais quel est son créateur et d'où vient-elle? Dans ce cas, ce créateur, à son tour, subsisterait. Il doit donc y avoir des choses éternelles et permanentes, telles que sont les objets de la géométrie. Mais si la vertu est de ces choses éternelles et permanentes, elle n'est pas un corps. Il faut donc aussi que l'être en quoi elle est soit pareil à elle ; cet être ne doit donc pas être un corps. Car la nature du corps ne persiste pas, mais s'écoule tout entière.

8[1] Et si, considérant les actions des corps, échauffement, refroidissement, poussée, pesanteur, ils rangent l'âme parmi eux, et croient la placer ainsi au rang des êtres actifs, ils ignorent d'abord que les corps font tout cela grâce aux forces incorporelles qui sont en eux; ils ignorent ensuite que nous prétendons que l'âme a en elle non pas des forces de ce genre, mais la pensée, la sensation, le raisonnement, le désir, l'universelle prévoyance sage et bonne, ce qui exige une substance différente des corps. Ainsi donc, quand on fait passer les forces des corps en des réalités incorporelles, on ne laisse

il en est d'autres à propos desquels et non sous l'influence desquels l'âme se crée une représentation ; tels les incorporels et les exprimables. »

1. Plotin songe ici à la thèse paradoxale des Stoïciens, selon laquelle les vertus sont des corps et même des êtres vivants ; c'est que, pour eux la vertu est identique à l'âme elle-même, et que l'âme est un corps (Arnim, *Fragmenta*, III, n° 306).

σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη ἀνδρεία τε καὶ ἄλλαι; Πνεῦμά τι γὰρ ἢ αἷμά τι τὸ σωφρονεῖν ⟨ἂν⟩ εἴη ἢ δικαιότης ἢ ἀνδρεία, εἰ μὴ ἄρα ἡ ἀνδρεία τὸ δυσπαθὲς τοῦ πνεύματος εἴη, καὶ ἡ σωφροσύνη ἡ εὐκρασία, τὸ δὲ κάλλος εὐμορφία τις ἐν τύποις, καθ' ἣν λέγομεν ἰδόντες ὡραίους καὶ καλοὺς τὰ σώματα. Ἰσχυρῷ μὲν οὖν καὶ καλῷ ἐν τύποις πνεύματι εἶναι προσήκοι ἄν· σωφρονεῖν δὲ τί δεῖ πνεύματι; Ἀλλ' οὖν τοὐναντίον ἐν περιπτύξεσι καὶ ἀφαῖς εὖ παθεῖν, ὅπου ἢ θερμανθήσεται, ἢ συμμέτρως ψύχεος ἱμερεῖ, ἢ μαλακοῖς τισι καὶ ἁπαλοῖς καὶ λείοις πελάσει. Τὸ δὲ κατ' ἀξίαν νεῖμαι τί ἂν αὐτῷ μέλοι; Πότερον δὲ ἀιδίων ὄντων τῶν τῆς ἀρετῆς θεωρημάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν νοητῶν ἡ ψυχὴ ἐφάπτεται, ἢ γίνεταί τῳ ἡ ἀρετὴ καὶ ὠφελεῖ καὶ πάλιν φθείρεται; Ἀλλὰ τίς ὁ ποιῶν καὶ πόθεν; Οὕτω γὰρ ἂν ἐκεῖνο πάλιν μένοι. Δεῖ ἄρα ἀιδίων εἶναι καὶ μενόντων, οἷα καὶ τὸ ἐν γεωμετρίᾳ. Εἰ δὲ ἀιδίων καὶ μενόντων, οὐ σωμάτων. Δεῖ ἄρα καὶ ἐν ᾧ ἔσται τοιοῦτον εἶναι· δεῖ ἄρα μὴ σῶμα εἶναι. Οὐ γὰρ μένει, ἀλλὰ ῥεῖ ἡ σώματος φύσις πᾶσα.

8' Εἰ δὲ τὰς τῶν σωμάτων ποιήσεις ὁρῶντες θερμαινούσας καὶ ψυχούσας καὶ ὠθούσας καὶ βαρυνούσας ἐνταῦθα τάττουσι τὴν ψυχὴν οἷον ἐν δραστηρίῳ τόπῳ ἱδρύοντες αὐτήν, πρῶτον μὲν ἀγνοοῦσιν, ὡς καὶ αὐτὰ τὰ σώματα δυνάμεσι ταῖς ἐν αὐτοῖς ἀσωμάτοις ταῦτα ἐργάζεται· ἔπειτα, ὅτι οὐ ταύτας τὰς δυνάμεις περὶ ψυχὴν εἶναι ἀξιοῦμεν, ἀλλὰ τὸ νοεῖν, τὸ αἰσθάνεσθαι, λογίζεσθαι, ἐπιθυμεῖν, ἐπιμελεῖσθαι ἐμφρόνως καὶ καλῶς ἁπάντων, ἄλλην οὐσίαν ζητεῖ. Τὰς οὖν δυνάμεις τῶν

28 Ἀνδρεία τε usque ad τοῦ ὄντος 8⁵. 30 non extant nisi in Eusebio (*praep. ev.* XV, 22; XV, 10) et in Marc. A, qui tamen ex Eusebio non ex antiquiore codice hunc locum deprompsisse videtur (cf. Volkmann) ‖ 29 ἂν Kirchhoff ‖ 33 τόποις : τόποις coni. Kirchhoff.

8' 4 αὐτὰ Kirchhoff : ταῦτα ‖ 9 ἁπάντων Kirchhoff : ἅπαντα.

plus aux corps aucun pouvoir. Mais que tous les corps tirent le pouvoir qu'ils ont de forces incorporelles, en voici les raisons[1]. Ils reconnaîtront que quantité et qualité sont choses différentes, que tout corps a une quantité mais qu'il n'est pas vrai que tout corps (la matière par exemple) ait de la qualité. D'après cela, ils reconnaîtront que si la quantité est différente de la qualité, elle est différente d'un corps. Car, comment y aura-t-il un corps sans quantité, puisque tout corps a une quantité? Et, comme on l'a dit plus haut, si un corps est divisé et si on lui enlève la masse qu'il avait, malgré cette division, la qualité reste la même en chacune de ses parties; par exemple, si la douceur du miel n'est pas moins douceur en chaque partie que dans le tout, la douceur n'est pas un corps. Il en est de même des autres qualités. De plus, si les forces étaient des corps, les forces devraient avoir de grandes masses, et celles qui n'ont qu'une faible action, de petites masses. Mais si les forces peu actives appartiennent à de grandes masses, et si souvent les plus petites masses possèdent les plus grandes forces, il faut attribuer leur action à autre chose qu'à l'étendue, donc à l'inétendu. Mais si la matière est la même partout, puisqu'elle est un corps, si elle fait des corps distincts grâce aux qualités qu'elle reçoit, comment n'est-il pas manifeste que ces qualités acquises sont des raisons et des raisons incorporelles? Et qu'ils n'aillent pas dire que les animaux meurent, lorsque le souffle ou le sang les ont quittés. Ce sont choses sans lesquelles l'existence est impossible, mais il y a bien des choses dans le même cas, et aucune d'elles ne constitue l'âme. Et certainement le souffle et le sang ne peuvent pénétrer toutes choses, comme l'âme le fait.

8[2] Si l'âme était un corps qui pénètre toute chose, le mélange s'effectuerait de la même manière que pour les autres corps. Or, le mélange des corps ne laisse en acte aucun des corps mélangés; donc l'âme ne sera plus en acte

1. Comme chez Alexandre d'Aphrodise (*de Anima*, 122, 16, I. Bruns), et chez Albinos (*Introduction aux dogmes de Platon*, chap. XI), la démonstration de l'incorporéité des qualités est liée à celle de l'incorporéité de l'âme. Pourtant l'argumentation de Plotin n'a presque aucun point commun avec celle d'Alexandre (Cf. plutôt Plutarque, *Adv. Stoicos*, ch. 1).

σωμάτων μεταβιβάσαντες εἰς τὰ ἀσώματα οὐδεμίαν ἐκείνοις καταλείπουσιν. Ὅτι δὲ καὶ τὰ σώματα ἀσωμάτοις δυνάμεσι δύναται ἃ δύναται, ἐκ τῶνδε δῆλον. Ὁμολογήσουσι γὰρ ἕτερον ποιότητα καὶ ποσότητα εἶναι, καὶ πᾶν σῶμα ποσὸν εἶναι, καὶ ἔτι οὐ πᾶν σῶμα ποιὸν εἶναι, ὥσπερ τὴν ὕλην. Ταῦτα δὲ ὁμολογοῦντες τὴν ποιότητα ὁμολογήσουσιν ἕτερον οὖσαν ποσοῦ ἕτερον σώματος εἶναι. Πῶς γὰρ μὴ ποσὸν οὖσα σῶμα ἔσται, εἴπερ πᾶν σῶμα ποσόν; Καὶ μὴν ὅπερ καὶ ἄνω που ἐλέγετο, εἰ πᾶν σῶμα μεριζόμενον καὶ ὄγκος πᾶς ἀφαιρεῖται ὅπερ ἦν, κερματιζομένου δὲ τοῦ σώματος ἐφ' ἑκάστῳ μέρει ἡ αὐτὴ ὕλη ποιότης μένει· οἷον ⟨εἰ⟩ ἡ γλυκύτης ἡ τοῦ μέλιτος οὐδὲν ἔλαττον γλυκύτης ἐστὶν ἐφ' ἑκάστῳ, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ⟨ἡ⟩ γλυκύτης. Ὁμοίως καὶ αἱ ἄλλαι. Ἔπειτα, εἰ σώματα ἦσαν αἱ δυνάμεις, ἀναγκαῖον ἦν τὰς μὲν ἰσχυρὰς τῶν δυνάμεων μεγάλους ὄγκους, τὰς δὲ ὀλίγον δρᾶν δυναμένας ὄγκους μικροὺς εἶναι. Εἰ δὲ μεγάλων μὲν τῶν ὄγκων μικραί, ⟨οὐκ⟩ ὀλίγοι δὲ μικρότατοι τῶν ὄγκων μείζονα ἔχουσι τὰς δυνάμεις, ἄλλῳ τινὶ ἢ μεγέθει τὸ ποιεῖν ἀναθετέον· ἀμεγέθει ἄρα. Τὸ δὲ ὕλην μὲν τὴν αὐτὴν εἶναι σῶμα, ὥς φασιν, οὖσαν, διάφορα δὲ ποιεῖν ποιότητας προσλαβοῦσαν, πῶς οὐ δῆλον ποιεῖ τὰ προσγενόμενα λόγους αὐτοὺς καὶ ἀσωμάτους εἶναι; Μηδ' ὅτι πνεύματος ἢ αἵματος ἀποστάντων ἀποθνήσκει τὰ ζῷα λεγόντων. Οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων εἶναι, οὐδ' ἄνευ πολλῶν ἄλλων, ὧν οὐδὲν ἂν ἡ ψυχὴ εἴη. Καὶ μὴν οὔτε πνεῦμα διὰ πάντων οὔτε αἷμα, ψυχὴ δέ.

8[2] Ἔτι εἰ σῶμα οὖσα ἡ ψυχὴ διῆλθε διὰ παντός, κἂν κραθεῖσα εἴη, ὃν τρόπον τοῖς ἄλλοις σώμασιν ἡ κρᾶσις. Εἰ δὲ ἡ τῶν σωμάτων κρᾶσις οὐδὲν ἐνεργείᾳ ἐᾷ εἶναι τῶν

10 σωμάτων — ἀσώματα Kleist : ἀσωμάτων — σώματα || 14 ποιὸν Bouillet Vitringa : ποσὸν Eusebius || καὶ ἔτι — ὕλην del. Müller || 21 εἰ Volkmann e *Theolog. Arist.* || 22 ἡ Kirchhoff || 26 οὐκ Creuzer.

dans les corps, mais seulement en puissance, et elle perdra son être même ; si on mélange le doux et l'amer, le doux n'existe plus. Donc nous n'aurions pas d'âme[1]. Si elle est un corps qui est mélangé au corps selon le mélange dit mélange total (dans ce mode de mélange, là où est un des corps, l'autre y est aussi ; ils occupent toujours un volume égal et le volume tout entier ; et le volume du premier n'augmente pas, lorsqu'on y projette le second), elle ne laissera aucune place du corps sans le traverser. Ce mélange ne présente pas alternativement de grandes portions d'un corps à côté de grandes portions d'un autre (ce serait là ce qu'ils appellent la juxtaposition), mais le corps projeté pénètre l'autre tout entier jusqu'à sa plus petite partie. Or ce mélange est impossible, puisque le plus petit deviendrait égal au plus grand. Quoi qu'il en soit, c'est le corps tout entier qui traverserait l'autre tout entier. Si chacun des corps est en un point quelconque et s'il n'y a pas d'intervalle qu'il ne traverse, il faudrait donc que le corps se divisât en points, ce qui est impossible. Car, s'il y avait division à l'infini (puisque un corps, si petit qu'on le prenne, est divisible), l'infinité existerait non seulement en puissance, mais en acte. Donc il est impossible qu'un corps dans sa totalité en pénètre totalement un autre ; or l'âme pénètre partout ; donc elle est incorporelle.

8[3] Ils disent que le même souffle vital qui est d'abord une « nature » devient une âme quand il est exposé au froid de l'air et trempé en lui, parce que, dans ce froid, il est devenu plus subtil (cela est absurde puisque bien des animaux naissent dans la chaleur et ont une âme qui n'a pas été refroidie) ; ils disent donc qu'il y a d'abord une nature qui devient une âme par un concours extérieur de circonstances. Il en résulte qu'ils donnent la première place à l'inférieur ; avant la nature ils mettent un autre terme encore plus bas, qu'ils appellent disposition. L'intelligence vient évidemment la dernière, après l'âme. Mais si l'intelligence est antérieure à toutes choses, il faut mettre l'âme à sa suite, puis la nature, et toujours mettre le terme inférieur après le supérieur, selon

1. Plotin examine tour à tour les divers modes de mélange admis par les Stoïciens ; celui dont il parle ici est caractérisé plus complètement dans l'argumentation correspondante d'Alexandre d'Aphro-

κραθέντων, οὐδ' ἂν ἡ ψυχὴ ἔτι ἐνεργείᾳ ἐνείη τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ δυνάμει μόνον ἀπολέσασα τὸ εἶναι ψυχή· ὥσπερ, εἰ γλυκὺ καὶ πικρὸν κραθείη, τὸ γλυκὺ οὐκ ἔστιν· οὐκ ἄρα ἔχομεν ψυχήν. Τὸ δὲ δὴ σῶμα ὂν σώματι κεκρᾶσθαι ὅλον δι' ὅλων, ὡς ὅπου ἂν ᾖ ⟨θάτερον⟩ καὶ θάτερον εἶναι, ἴσον ὄγκον ἀμφοτέρων καὶ τὸ πᾶν κατεχόντων καὶ μηδεμίαν αὔξην γεγονέναι ἐπεμβληθέντος τοῦ ἑτέρου, οὐδὲν ἀπολείψει ὃ μὴ τέμῃ. Οὐ γὰρ κατὰ μεγάλα μέρη παραλλάξ ἡ κρᾶσις — οὕτω γάρ φασι παράθεσιν ἔσεσθαι — διεληλυθὸς δὲ διὰ παντὸς τὸ ἐπεμβληθὲν ἐπὶ σμικρότερον· ὅπερ ἀδύνατον, τὸ ἔλαττον ἴσον γενέσθαι τῷ μείζονι. Ἀλλ' οὖν διεληλυθὸς πᾶν τέμνει κατὰ πᾶν. Ἀνάγκη τοίνυν, εἰ καθ' ὁτιοῦν σημεῖον καὶ μὴ μεταξὺ σῶμα ἔσται ὃ μὴ τέτμηται, εἰς σημεῖα τὴν διαίρεσιν τοῦ σώματος γεγονέναι, ὅπερ ἀδύνατον. Εἰς δὲ ἄπειρον τῆς τομῆς οὔσης — ὃ γὰρ ἂν λάβῃς σῶμα, διαιρετόν ἐστιν — οὐ δυνάμει μόνον, ἐνεργείᾳ δὲ τὰ ἄπειρα ἔσται. Οὐ τοίνυν ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν δυνατὸν τὸ σῶμα· ἡ δὲ ψυχὴ δι' ὅλων· ἀσώματος ἄρα.

8[2] Τὸ δὲ καὶ φύσιν μὲν προτέραν τὸ αὐτὸ πνεῦμα λέγειν, ἐν δὲ ψυχρῷ γενομένην καὶ στομωθεῖσαν ψυχὴν γίνεσθαι λεπτοτέραν ἐν ψυχρῷ γενομένην — ὃ δὴ καὶ αὐτὸ ἄτοπον, πολλὰ γὰρ ζῷα ἐν θερμῷ γίγνεται καὶ ψυχὴν ἔχει οὐ ψυχθεῖσαν· ἀλλ' οὖν φασί γε προτέραν φύσιν ψυχῆς εἶναι κατὰ συντυχίας τὰς ἔξω γιγνομένης. Συμβαίνει οὖν αὐτοῖς τὸ χεῖρον πρῶτον ποιεῖν καὶ πρὸ τούτου ἄλλο ἔλαττον, ἣν λέγουσιν ἕξιν, ὁ δὲ νοῦς ὕστατος ἀπὸ τῆς ψυχῆς δηλονότι γενόμενος· ἢ εἰ πρὸ πάντων νοῦς, ἐφεξῆς ἔδει ψυχὴν ποιεῖν, εἶτα φύσιν, καὶ

8[2] ἡ ἐνεργείᾳ om. Müller || 8 θάτερον Vitringa || 12 φασι : φήσουσι Kirchhoff.

8[3] 1 τὸ αὐτὸ πνεῦμα del. Vitringa || 6 γιγνομένης Kirchhoff : γιγνομένην.

sa place naturelle. Si donc, d'après eux, Dieu, en tant qu'intelligence, est postérieur, engendré, et possède la pensée comme une chose acquise, il arrivera qu'il n'y aura ni âme ni intelligence ni Dieu, puisque l'être en puissance ne se produit pas et ne passe pas à l'acte, s'il n'y a d'abord un être en acte[1]. Qu'est-ce qui en effet l'amènera à l'acte, s'il n'y a pas d'abord en dehors de lui un autre être? Et si, de lui-même, il se fait passer à l'acte (ce qui est absurde), c'est du moins en fixant ses regards sur un être qui est non pas en puissance mais en acte.

Pourtant l'être en puissance restera toujours immobile, s'il est seul ; de lui-même il ne passera pas à l'acte. Et cet être sera supérieur à l'être en puissance, puisqu'il est l'objet de son désir. Le terme antérieur est donc l'être supérieur qui a une nature distincte du corps et qui est toujours en acte. L'intelligence et l'âme sont donc antérieures à la nature. L'âme n'est donc ni comme un souffle ni comme un corps. D'autres ont montré par des raisons différentes qu'on ne peut dire que l'âme est un corps ; mais celles-ci sont suffisantes[2].

8[4] Puisqu'elle est d'une autre nature, il faut chercher laquelle. Tout en étant différente du corps, est-elle un attribut du corps, comme une harmonie? Les Pythagoriciens l'appellent harmonie en un autre sens ; mais [d'après eux], on a pensé qu'elle était comme l'harmonie dans les cordes d'un instrument. Si les cordes d'un instrument sont tendues, il s'ajoute quelque chose aux cordes, c'est cette sorte de propriété qu'on appelle harmonie. On a déjà énoncé beaucoup d'arguments contre cette opinion pour montrer qu'elle est impossible. L'âme, a-t-on dit, existe d'abord et l'harmonie ensuite ; l'âme commande le corps, le domine et souvent le combat, et, si elle était harmonie, elle ne ferait rien de

dise (*de Anima*, 116, 5-13 I. Bruns) par l'exemple du mélange de vin et de miel.

1. C'est le théorème fondamental de la métaphysique d'Aristote que Plotin reprend ici à son compte.

2. Les animaux « qui naissent dans la chaleur » qui sont opposés à l'hypothèse stoïcienne de la formation de l'âme par refroidissement sont vraisemblablement les astres et le soleil ; cf. le passage de Plutarque, *De Stoicorum repugnantia*, qui explique l'objection.

ἀεὶ τὸ ὕστερον χεῖρον, ἥπερ πέφυκεν. Εἰ οὖν καὶ ὁ θεὸς αὐτοῖς κατὰ τὸν νοῦν ὕστερος καὶ γεννητὸς καὶ ἐπακτὸν τὸ νοεῖν ἔχον, ἐνδέχοιτο ἂν μηδὲ ψυχὴν μηδὲ νοῦν μηδὲ θεὸν εἶναι, εἰ τὸ δυνάμει μὴ ὄντος πρότερον τοῦ ἐνεργείᾳ οὐκ ἂν γένοιτο οὐδὲ ἥξει εἰς ἐνέργειαν. Τί γὰρ ἔσται τὸ ἄγον, μὴ ὄντος ἑτέρου παρ' αὐτὸ προτέρου; Εἰ δ' ἑαυτὸ ἄξει εἰς ἐνέργειαν, ὅπερ ἄτοπον, ἀλλὰ βλέπον γε πρός τι ἄξει, ὃ οὐ δυνάμει, ἐνεργείᾳ δὲ ἔσται. [Καίτοι τὸ ἀεὶ μένειν τὸ αὐτὸ εἴπερ τὸ δυνάμει ἕξει, καθ' ἑαυτὸ εἰς ἐνέργειαν ⟨οὐχ⟩ ἥξει] καὶ τοῦτο κρεῖττον ἔσται τοῦ δυναμένου οἷον ὀρεκτὸν ὂν ἐκείνου. Πρότερον ἄρα τὸ κρεῖττον καὶ ἑτέραν φύσιν ἔχον σώματος καὶ ἐνεργείᾳ ὂν ἀεί· πρότερον ἄρα καὶ νοῦς καὶ ψυχὴ φύσεως. Οὐκ ἄρα οὕτως ψυχὴ ὡς πνεῦμα οὐδ' ὡς σῶμα. Ἀλλ' ὅτι μὲν οὐ σῶμα λέγοιτ' ἄν, εἴρηται καὶ ἄλλοις ἕτερα, ἱκανὰ δὲ καὶ ταῦτα.

8[4] Ἐπεὶ δὲ καὶ ἄλλης φύσεως, δεῖ ζητεῖν τίς αὕτη. Ἆρ' οὖν ἕτερον μὲν σώματος, σώματος δέ τι, οἷον ἁρμονία; Τοῦτο γὰρ τῶν ἀμφὶ Πυθαγόραν λεγόντων ἕτερον τρόπον φήθησαν αὐτὸ τοιοῦτόν τι εἶναι οἷον καὶ ἡ περὶ χορδὰς ἁρμονία. Ὡς γὰρ ἐνταῦθα ἐντεταμένων τῶν χορδῶν ἐπιγίνεταί τι οἷον πάθημα ἐπ' αὐταῖς, ὃ λέγεται ἁρμονία, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ ἡμετέρου σώματος ἐν κράσει ἀνομοίων γινομένου τὴν ποιὰν κρᾶσιν ζωήν τε ἐργάζεσθαι καὶ ψυχὴν οὖσαν τὸ ἐπὶ τῇ κράσει πάθημα. Ὅτι δὲ ἀδύνατον, πολλὰ ἤδη πρὸς ταύτην τὴν δόξαν εἴρηται. Καὶ γὰρ ὅτι τὸ μὲν πρότερον ἡ ψυχή, ἡ δ' ἁρμονία ὕστερον, καὶ ὡς τὸ μὲν ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τῷ σώματι καὶ

11 ἥπερ Marc A : εἴπερ Eus. || 14 εἰ : ὅτι Vitringa || 15 οὐκ ἂν Kirchhoff : καὶ νοῦ Eus. || 18 καίτοι — ἥξει seclusi ut glossam || 19 μὴ ante ἕξει add. Vitringa || 20 οὐχ addidi || 25 καὶ ante εἴρηται del. Volkmann.

8[4] 3 γὰρ τῶν Kirchhoff : γὰρ ἁρμονίαν τῶν Eus. || 8 γινομένου Kirchhoff : γινομένων Eus.

pareil ; l'âme est une substance et l'harmonie n'est pas une substance ; le mélange des corps dont nous sommes composés, s'il est réglé par un rapport, est la santé ; et surtout, il faut qu'il y ait avant l'âme une autre âme qui produise l'harmonie, comme dans le cas des instruments, le musicien introduit l'harmonie dans les cordes, parce qu'il possède en lui le rapport fixe selon lequel il produira l'harmonie. Car dans ce cas les cordes ne peuvent pas plus s'accorder d'elles-mêmes que les corps composants de notre corps. D'une façon générale, on fait naître l'âme de choses inanimées, l'ordre d'un concours d'irrégularités ; l'ordre ne tire pas son existence de l'âme, mais l'âme tire la sienne d'un ordre spontané. Or cela n'est possible ni dans les êtres particuliers ni dans l'univers. L'âme n'est donc pas une harmonie [1].

8[5] Examinons maintenant en quel sens on prononce à propos de l'âme le mot d'*entéléchie* [2]. On dit que l'âme tient, dans le composé, la place de la forme par rapport à la matière qui est le corps animé : elle n'est pas « forme » de toute espèce de corps, ni du corps en tant que tel, mais « d'un corps naturel, organisé, et qui a la vie en puissance ». Si on l'assimile au terme auquel on la compare, elle est comme la forme d'une statue par rapport à l'airain ; elle se divise donc selon les divisions du corps, et si l'on retranche une partie du corps, on retrancherait avec elle une portion de l'âme. La retraite de l'âme dans le sommeil ne doit plus exister, puisqu'il faut qu'une entéléchie adhère à l'être dont elle est entéléchie ; à la vérité, il n'y a même plus de sommeil. Si elle est entéléchie, il n'y a plus de contradiction possible entre la raison et les

1. M. W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 43, fait remarquer que Plotin tire son argumentation contre l'âme harmonie non du *Phédon* de Platon, mais de l'*Eudème*, un ouvrage exotérique d'Aristote, dont il ne reste que des fragments ; l'unique preuve de *Phédon* 93 b se dissocie, comme chez Aristote, en deux arguments ; l'âme n'est pas harmonie : 1° parce qu'elle est une substance et non une manière d'être : 2° parce que l'harmonie est un bien et que l'âme peut être mauvaise.

2. Passage à la discussion de la thèse d'Aristote selon qui l'âme est « l'entéléchie première du corps naturel qui possède la vie en puissance. » (De *Anima*, II, 1).

μάχεται πολλαχῇ, ἁρμονία δὲ οὖσα οὐκ ἂν ταῦτα ποιοῖ, καὶ ὡς τὸ μὲν οὐσία, ἡ δὲ ἁρμονία οὐκ οὐσία, καὶ ὅτι ἡ κρᾶσις τῶν σωμάτων, ἐξ ὧν συνέσταμεν, ἐν λόγῳ οὖσα ὑγίεια ἂν εἴη καὶ ὅτι καθ' ἕκαστον μέρος ἄλλως κραθὲν εἴη ἂν ψυχὴ ἑτέρα, ὥστε πολλὰς εἶναι, καὶ τὸ δὲ μέγιστον, ὡς ἀνάγκη πρὸ τῆς ψυχῆς ταύτης ἄλλην ψυχὴν εἶναι τὴν ποιοῦσαν τὴν ἁρμονίαν ταύτην, οἷον ἐπὶ τῶν ὀργάνων τὸν μουσικὸν τὸν ἐντιθέντα ταῖς χορδαῖς τὴν ἁρμονίαν λόγον ἔχοντα παρ' αὐτῷ, καθ' ὃν ἁρμόσει. Οὔτε γὰρ ἐκεῖ αἱ χορδαὶ παρ' αὐτῶν οὔτ' ἐνταῦθα τὰ σώματα ἑαυτὰ εἰς ἁρμονίαν ἄγειν δυνήσεται. Ὅλως δὲ καὶ οὗτοι ἐξ ἀψύχων ἔμψυχα ποιοῦσι καὶ ἐξ ἀτάκτων κατὰ συντυχίαν τεταγμένα καὶ τὴν τάξιν οὐκ ἐκ τῆς ψυχῆς, ἀλλ' αὐτὴν ἐκ τῆς αὐτομάτου τάξεως τὴν ὑπόστασιν εἰληφέναι. Τοῦτο δὲ οὔτε ἐν τοῖς κατὰ μέρος οὔτε ἐν τοῖς ὅλοις δυνατὸν γενέσθαι. Οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία.

8[5] Τὸ δὲ τῆς ἐντελεχείας ὧδ' ἄν τις ἐπισκέψαιτο, πῶς περὶ ψυχῆς λέγεται· τὴν ψυχήν φασιν ἐν τῷ συνθέτῳ εἴδους τάξιν ὡς πρὸς ὕλην τὸ σῶμα ⟨τὸ⟩ ἔμψυχον ἔχειν, σώματος δὲ οὐ παντὸς εἶδος οὐδὲ ᾗ σῶμα, ἀλλὰ φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Εἰ μὲν οὖν ᾗ παραβέβληται ὁμοίωται, ὡς μορφὴ ἀνδριάντος πρὸς χαλκόν, καὶ ⟨δεῖ⟩ διαιρουμένου τοῦ σώματος συμμερίζεσθαι ⟨καὶ⟩ τὴν ψυχὴν καὶ ἀποκοπτομένου τινὸς μέρους μετὰ τοῦ ἀποκοπέντος ⟨καὶ⟩ ψυχῆς μόριον εἶναι, τήν τε ἐν τοῖς ὕπνοις ἀναχώρησιν μὴ γίνεσθαι, εἴπερ δεῖ προσφυᾶ τὴν ἐντελέχειαν οὗ ἐστιν εἶναι, τὸ δ' ἀληθές, μηδὲ ὕπνον γίνεσθαι, καὶ μὴν ἐντελεχείας οὔσης οὐδὲ ἐναντίωσιν λόγου πρὸς ἐπιθυμίας, ἓν δὲ καὶ ταὐτὸν δι' ὅλου πεπονθέναι τὸ πᾶν

13 οὖσα οὐκ ἄν: οὐκ ἄν οὖσα Eus. οὐκ ἄν Vitringa || 17 τὸ δὲ Kirchhoff: τόδε Eus.

8[5] 3 τὸ Kirchhoff || 7 δεῖ Müller || καὶ Volkmann e *Theol. Arist.* || 9 καὶ Volkmann.

désirs ; restant toujours d'accord avec elle-même, elle n'éprouve toute entière qu'une seule et même affection. Peut-être les sensations sont-elles seules possibles, et les pensées impossibles. C'est pourquoi [les Péripatéticiens] eux-mêmes introduisent une autre âme, l'intelligence, qu'ils font immortelle [1]. Il faut donc que l'âme raisonnable soit entéléchie en un autre sens, si l'on doit se servir de cette expression. L'âme sensitive elle-même, si elle garde les empreintes des objets sensibles en leur absence, les garde donc sans l'aide du corps ; sinon ces empreintes seront en elles comme des formes et des images, et, si elles y sont ainsi, elle ne pourra en recevoir d'autres. L'âme n'est donc pas comme une entéléchie inséparable du corps. La partie de l'âme qui désire non pas les mets ou les boissons, mais les objets autres que les choses corporelles, ne saurait être elle-même une entéléchie inséparable du corps. Resterait donc l'âme végétative, dont on pourrait douter si elle n'est pas en ce sens une entéléchie inséparable ; mais il est manifeste qu'elle non plus ne l'est pas ; en effet le principe de la plante est dans la racine ; c'est autour de la racine et des parties inférieures qu'elle grandit dans la plupart des cas ; son âme laisse donc évidemment les autres parties se renfermer en une seule ; elle n'est donc pas dans le tout comme une entéléchie inséparable. D'ailleurs la plante, avant sa croissance, a une très petite masse ; si donc l'âme passe d'une plante grandie à une petite [une graine] et de celle-ci à une plante entière, qu'est-ce qui l'empêche de se séparer complètement ? D'autre part, si elle était indivisible, comment, étant entéléchie d'un corps divisible, deviendrait-elle divisible ? De plus la même âme passe d'un animal en un autre ; comment donc l'âme du premier deviendrait-elle l'âme du second, si elle était entéléchie d'un seul corps ? cette objection résulte clairement du changement d'animaux en d'autres animaux. Son être ne consiste donc pas à être la forme d'un corps ; elle est une substance qui ne doit pas son être à ce qu'elle est logée dans un corps, mais qui existe avant d'être l'âme de tel animal dont le corps engendrera l'âme. Quelle est donc son essence ? Si elle n'est ni corps ni manière d'être du

1. L'intelligence est étudiée par Aristote aux chapitres IV à VII du livre III du *de Anima ;* on sait qu'il y démontre comment la pensée se distingue de la sensation par l'absence de conditions corporelles.

οὐ διαφωνοῦν ἑαυτῷ. Αἰσθήσεις δὲ μόνον δυνατὸν ἴσως γίνεσθαι, τὰς δὲ νοήσεις ἀδύνατον. Διὸ καὶ αὐτοὶ ἄλλην ψυχὴν τὸν νοῦν εἰσάγουσιν, ὃν ἀθάνατον τίθενται. Τὴν οὖν λογιζομένην ψυχὴν ἄλλως ἐντελέχειαν ἢ τοῦτον τὸν τρόπον ἀνάγκη εἶναι, εἰ δεῖ τῷ ὀνόματι τούτῳ χρῆσθαι. Οὐδ' ἡ αἰσθητική, εἴπερ καὶ αὕτη τῶν αἰσθητῶν ἀπόντων τοὺς τύπους ἔχει, αὐτοὺς οὐ μετὰ τοῦ σώματος ἄρα ἔξει· εἰ δὲ μή, οὕτως ἐνέσονται ὡς μορφαὶ καὶ εἰκόνες. Ἀλλ' ἀδύνατον ἄλλους δέχεσθαι, εἰ οὕτως ἐνεῖεν· οὐκ ἄρα ὡς ἀχώριστος ἐντελέχεια. Καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ἐπιθυμοῦν, μὴ σιτίων μηδὲ ποτῶν ἀλλ' ἄλλων παρὰ τὰ τοῦ σώματος, οὐδὲ αὐτὸ ἀχώριστος ἐντελέχεια. Λοιπὸν δὲ τὸ φυτικὸν ἂν εἴη, ὃ ἀμφισβήτησιν ἂν δόξειεν ἔχειν, μήποτε τοῦτον τὸν τρόπον ἐντελέχεια ἀχώριστος ᾖ. Ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο φαίνεται οὕτως ἔχον. Καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ παντὸς φυτοῦ περὶ τὴν βίζαν, καὶ αὐξανομένου τοῦ ἄλλου σώματος περὶ τὴν βίζαν καὶ τὰ κάτω ἐν πολλοῖς τῶν φυτῶν, ἡ ψυχὴ δηλονότι ἀπολιποῦσα τὰ ἄλλα μέρη εἰς ἕν τι συνεστάλη· οὐκ ἄρα ἦν ἐν τῷ ὅλῳ ὡς ἀχώριστος ἐντελέχεια. Καὶ γὰρ αὖ ἐστι πρὶν αὐξηθῆναι τὸ φυτὸν ἐν τῷ ὀλίγῳ ὄγκῳ. Εἰ οὖν καὶ εἰς ὀλίγον ἔρχεται ἐκ μείζονος φυτοῦ καὶ ἐξ ὀλίγου ἐπὶ πᾶν, τί κωλύει καὶ ὅλως χωρίζεσθαι; Πῶς δ' ἂν καὶ ἀμερὴς οὖσα μεριστοῦ τοῦ σώματος ἐντελέχεια γένοιτο μεριστή; Ἡ τε αὐτὴ ψυχὴ ἐξ ἄλλου ζῴου ἄλλου γίνεται· πῶς οὖν ἡ τοῦ προτέρου τοῦ ἐφεξῆς ἂν γένοιτο, εἰ ἦν ἐντελέχεια ἑνός; Φαίνεται δὲ τοῦτο ἐκ τῶν μεταβαλλόντων ζῴων εἰς ἄλλα ζῷα. Οὐκ ἄρα τῷ εἶδος εἶναί τινος τὸ εἶναι ἔχει, ἀλλ' ἔστιν οὐσία οὐ παρὰ τοῦ ἐν σώματι ἱδρῦσθαι τὸ εἶναι λαμβάνουσα, ἀλλ' οὖσα πρὶν καὶ τοῦδε γενέσθαι οἷον ζῴου, οὗ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν γεννήσει. Τίς οὖν οὐσία αὐτῆς; Εἰ δὲ μήτε σῶμα, μήτε πάθος σώματος,

28 καὶ γὰρ Kirchhoff : εἰ γὰρ || 37 ἄλλου γίνεται Kirchhoff : ἄλλο γίνεται || 41 τοῦ Vitringa : τὸ Eus. || 43 οὗ Volkmann : οὐ.

corps, mais action et création, si beaucoup de choses sont en elle et viennent d'elle, si elle est une substance en dehors du corps, qu'est-elle donc? Évidemment ce que nous appelons une véritable substance. Car tout être corporel est un devenir et non une substance; « il naît et périt; il n'est jamais véritablement », il ne se conserve que par sa participation à l'être et pour autant qu'il y participe.

9 Mais il y a une autre nature qui, d'elle-même, possède l'être; c'est elle qui est l'être véritable, qui ne naît ni ne périt. S'il périssait, toutes les autres choses disparaîtraient et ne renaîtraient plus; c'est lui qui leur permet de se conserver, à elles et à ce monde visible conservé et ordonné par une âme. Principe de mouvement et fournissant le mouvement aux autres choses, elle se meut d'elle-même; donnant la vie au corps animé, elle la tient d'elle-même, et elle ne la perd jamais puisqu'elle la tient d'elle-même. Car tous les vivants n'ont pas une vie empruntée; sans quoi on irait à l'infini; il faut une nature primitivement vivante, qui doit être impérissable et éternelle, parce qu'elle est principe de vie pour le reste des vivants. Par suite il faut lui accorder tout l'élément divin et bienheureux qui tire l'être et la vie de lui-même, qui est l'être premier et le premier vivant, incapable de changement en son essence, ne naissant ni ne périssant. Car de quoi naîtrait-il ou en quoi périrait-il? Et, s'il faut prendre dans sa vérité cet attribut de l'être, il ne doit pas tantôt être tantôt n'être pas, de même que le blanc, étant en lui-même une couleur, n'est pas tantôt blanc, tantôt non blanc. Si le blanc était l'être, outre sa qualité de blanc, il aurait toujours celle d'être. Mais il n'a que la qualité de blanc. Mais ce qui possède l'être de lui-même et primitivement, sera toujours un être[1]. Cet être, primitif et éternel, n'est point mort comme de la pierre ou de bois; il doit être vivant et jouir d'une vie pure,

1. Voir dans la *Notice* l'indication des textes du *Phèdre* et du *Phédon* que Plotin utilise dans ce chapitre. On voit combien, ainsi que l'annonçait l'auteur au début du chapitre II (voir la note), la méthode platonicienne est différente dans ces questions de celle des autres philosophes; il s'agit d'expliquer la nature de l'âme, non pas en la considérant isolément, mais en montrant le rôle indispensable qu'elle joue dans l'ensemble de l'univers, comme principe de vie et de mouvement.

πρᾶξις δὲ καὶ ποίησις, καὶ πολλὰ καὶ ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς, οὐσία παρὰ τὰ σώματα οὖσα ποία τίς ἐστιν; Ἢ δῆλον ὅτι ἦν φαμεν ὄντως οὐσίαν εἶναι. Τὸ μὲν γὰρ γένεσις, ἀλλ' οὐκ οὐσία, πᾶν τὸ σωματικὸν εἶναι λέγοιτ' ἄν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, μεταλήψει δὲ τοῦ ὄντος σωζόμενον, καθ' ὅσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ.

9 Ἡ δὲ ἑτέρα φύσις, ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι, πᾶν τὸ ὄντως ὄν, ὃ οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπόλλυται· ἢ τὰ ἄλλα πάντα οἰχήσεται, καὶ οὐκ ἂν ὕστερον γένοιτο τούτου ἀπολωλότος, ὃ παρέχει αὐτοῖς σωτηρίαν, τοῖς τε ἄλλοις καὶ τῷδε τῷ παντὶ διὰ ψυχῆς σωζομένῳ καὶ κεκοσμημένῳ. Ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἥδε χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα, αὐτὴ δὲ παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα, ἣν οὔποτε ἀπόλλυσιν, ἅτε παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα. Οὐ γὰρ δὴ πάντα ἐπακτῷ ζωῇ χρῆται· ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν· ἀλλὰ δεῖ τινα φύσιν πρώτως ζῶσαν εἶναι, ἣν ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναι δεῖ ἐξ ἀνάγκης, ἅτε ἀρχὴν ζωῆς καὶ τοῖς ἄλλοις οὖσαν. Ἔνθα δὴ καὶ τὸ θεῖον ἅπαν καὶ τὸ μακάριον ἱδρῦσθαι δεῖ ζῶν παρ' αὐτοῦ καὶ ὂν παρ' αὐτοῦ, πρώτως ὂν καὶ ζῶν πρώτως, μεταβολῆς κατ' οὐσίαν ἄμοιρον, οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον. Πόθεν γὰρ ἂν καὶ γένοιτο, ἢ εἴς τι ἀπόλοιτο; Καὶ εἰ δεῖ ἐπαληθεύειν τὴν τοῦ ὄντος προσηγορίαν, αὐτὸ οὐ ποτὲ μὲν εἶναι, ποτὲ δὲ οὐκ εἶναι δεήσει· ὡς καὶ τὸ λευκόν, αὐτὸ τὸ χρῶμα, οὐ ποτὲ μὲν λευκόν, ποτὲ δὲ οὐ λευκόν. Εἰ δὲ καὶ ὂν ἦν τὸ λευκόν, μετὰ τοῦ λευκὸν εἶναι ἦν ἂν ἀεί. Ἀλλὰ μόνον ἔχει τὸ λευκόν. Ὃ δ' ἂν τὸ ὂν ᾖ παρόν, παρ' αὐτοῦ καὶ πρώτως ὂν ἀεὶ ἔσται. Τοῦτο τοίνυν τὸ ὂν πρώτως καὶ ἀεὶ ὂν οὐχὶ

45 πρᾶξις — ποίησις καὶ : πράξει — ποιήσεται Vitringa || 50 σωζόμενον : σωζομένης E || 51 μεταλαμβάνῃ : μεταλαμβάνειν E.
9 8 αὐτὴ Kirchhoff : αὕτη.

pour autant qu'il subsiste seul et de lui-même ; s'il se mélange à une chose inférieure, il trouve un obstacle au mieux, mais il ne perd pas sa propre nature et il reprend son ancien état en revenant à sa nature propre.

10 L'âme est de même race que la nature divine et éternelle : ce qui le prouve, c'est qu'on a démontré qu'elle n'est pas un corps : dès lors « elle n'a ni forme ni couleur, et elle ne peut être touchée[1] ». Mais on peut aussi le montrer d'après les raisons suivantes.

Ayant reconnu que tout l'être divin et véritable jouit d'une vie bonne et sage, il faut examiner ensuite, d'après notre âme, quelle est la nature de cet être. Prenons donc une âme, non pas celle qui, étant dans le corps, attire à elle des désirs irrationnels ou des sentiments violents et qui accueille les autres passions, mais une âme qui s'est purifiée de tout cela et qui, autant que possible, n'est pas en relation avec le corps. Il est clair, d'après elle, que les maux s'ajoutent à l'âme et viennent d'ailleurs et que, si elle est pure, les biens, la prudence et les autres vertus sont en elle comme sa propriété. Si telle est l'âme, lorsqu'elle revient en elle-même, comment n'est-elle pas d'une nature pareille à celle que nous disons appartenir à tout l'être divin et éternel. Car la prudence et la vertu véritable, étant divines, ne sauraient être en une chose vile et mortelle, mais un tel être doit être divin, puisqu'il a part aux choses divines, grâce à sa parenté et à sa communauté d'essence avec elles[2]. Aussi quiconque parmi nous est tel, différerait peu, par son âme, des êtres supérieurs, s'il avait seulement en moins tout ce qui est dans le corps. C'est

1. Le raisonnement semble interrompu : de l'incorporéité, Plotin a déduit que l'âme n'avait aucun des caractères du corps, en particulier qu'elle ne pouvait être touchée (cf. *Phèdre* 247 c) ; il laisse à conclure au lecteur comment de cette incorporéité se déduit l'éternité ; c'est sans doute parce que toute génération (cf. Aristote, *de generatione et corruptione*, I, ch. 7 et 8) exige une altération et un contact.

2. Toute cette seconde preuve suppose une théorie des vertus particulière à Plotin, celle qui est exposée dans *Ennéade* I, II, et d'après laquelle la vertu n'est pas comme chez Aristote une qualité acquise, mais tout au contraire naît de la purification, acte par lequel l'âme se dépouille de sa propre nature et se détache de tout ce qu'elle avait acquis.

νεκρόν, ὥσπερ λίθον ἢ ξύλον, ἀλλὰ ζῶν εἶναι δεῖ, καὶ ζωῇ καθαρᾷ κεχρῆσθαι, ὅσον ἂν αὐτοῦ μένῃ μόνον· ὁ δ' ἂν συμμιχθῇ χείρονι, ἐμπόδιον μὲν ἔχειν πρὸς τὰ ἄριστα, οὔτι γε μὴν τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀπολωλεκέναι, ἀναλαβεῖν δὲ τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν ἐπὶ τὰ αὐτοῦ ἀναδραμόν.

10 Ὅτι δὲ τῇ θειοτέρᾳ φύσει συγγενὴς ἡ ψυχὴ καὶ τῇ ἀιδίῳ, δῆλον μὲν ποιεῖ καὶ τὸ μὴ σῶμα αὐτὴν δεδεῖχθαι. Καὶ μὴν οὐδὲ σχῆμα ἔχει οὐδὲ χρῶμα ἀναφής τε. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶνδε ἔστι δεικνύναι. Ὁμολογουμένου δὴ ἡμῖν παντὸς τοῦ θείου καὶ τοῦ ὄντως ὄντος ζωῇ ἀγαθῇ κεχρῆσθαι καὶ ἔμφρονι, σκοπεῖν δεῖ τὸ μετὰ τοῦτο ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, οἷόν ἐστι τὴν φύσιν. Λάβωμεν δὲ ψυχὴν μὴ τὴν ἐν σώματι ἐπιθυμίας ἀλόγους καὶ θυμοὺς προσλαβοῦσαν καὶ πάθη ἄλλα ἀναδεξαμένην, ἀλλὰ τὴν ταῦτα ἀποτριψαμένην καὶ καθ' ὅσον οἷόν τε μὴ κοινωνοῦσαν τῷ σώματι. Ἥτις καὶ δῆλον ποιεῖ, ὡς προσθῆκαι τὰ κακὰ τῇ ψυχῇ καὶ ἄλλοθεν, καθηραμένῃ δὲ αὐτῇ ἐνυπάρχει τὰ ἄριστα, φρόνησις καὶ ἡ ἄλλη ἀρετή, οἰκεῖα ὄντα. Εἰ οὖν τοιοῦτον ἡ ψυχή, ὅταν ἐφ' ἑαυτὴν ἀνέλθῃ, πῶς οὐ τῆς φύσεως ἐκείνης, οἵαν φαμὲν τὴν τοῦ θείου καὶ ἀιδίου παντὸς εἶναι; Φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ ἀληθὴς θεῖα ὄντα οὐκ ἂν ἐγγένοιτο φαύλῳ τινὶ καὶ θνητῷ πράγματι, ἀλλ' ἀνάγκη θεῖον τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἅτε θείων μετὸν αὐτῷ, διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον. Διὸ καὶ ὅστις τοιοῦτος ἡμῶν ὀλίγον ἂν παραλλάττοι τῶν ἄνω τῇ ψυχῇ αὐτῇ μόνον τοῦτο, ὅσον ἐστὶν ἐν σώματι, ἐλαττούμενος. Διὸ καί, εἰ πᾶς ἄνθρωπος τοιοῦτος ἦν, ἢ πλῆθός τι τοιαύταις ψυχαῖς κεχρημένον, οὐδεὶς οὕτως ⟨ἂν⟩ ἦν ἄπιστος, ὡς μὴ

25 αὐτοῦ Marc A: αὐτοῦ || 27 ἀπολωλεκέναι Kirchhoff: ἀπολωλέναι codd.

10 5 ὄντως om. E || 11 προσθῆκαι: προσθήκη Kirchhoff || 18 μετὸν: μέστον E || 23 ἂν Kirchhoff.

pourquoi, si tous les hommes étaient tels ou si un grand nombre avait de telles âmes, personne ne serait assez incrédule pour ne pas croire que leurs âmes sont entièrement immortelles. Mais voyant souvent et chez la plupart l'âme pleine de souillures, on ne croit pas qu'elle soit une chose divine et immortelle. Pourtant il faut examiner la nature d'une chose en la considérant à l'état pur, parce que toute addition à une chose est un obstacle à la connaissance de cette chose[1]. Examinez-la donc en lui enlevant ce qui n'est pas elle-même, ou plutôt enlevez vos taches, et examinez-vous vous-même, et vous aurez foi en votre immortalité, lorsque vous vous verrez dans une région intelligible et pure. Vous verrez une intelligence qui voit non pas les choses sensibles et mortelles, mais qui conçoit l'éternel par ce qu'elle a d'éternel ; elle voit tout dans l'intelligible, étant elle-même devenue un monde intelligible et lumineux, éclairée par la vérité venue du Bien[2], qui répand sur tous les intelligibles la lumière de la vérité ; si bien que souvent vous croirez que le vers suivant est très bien dit : « Salut à vous, je suis un Dieu immortel »[3], en montant jusqu'à l'être divin, et les yeux fixés sur votre ressemblance avec lui. Si la purification nous fait arriver à la connaissance des choses les meilleures, les sciences, qui sont les sciences véritables, apparaissent à l'intérieur de l'âme. Car ce n'est pas en sortant que l'âme « voit la tempérance et la justice[4] » ; elle les voit en elle, dans sa réflexion sur elle-même et sur son état primitif ; elle les voit logées en elle comme des statues pleines de la rouille du temps, qu'elle nettoie ; supposez de l'or qui aurait une âme, puis qui ôte toute la boue qui le couvre ; il était d'abord dans l'ignorance de lui-même, il ne voyait pas l'or ; maintenant il s'admire en se voyant isolé de toute chose ; il pense qu'il n'a pas besoin d'une beauté empruntée ; il est assez fort, si on le laisse être à lui-même.

1. Cette règle, qui respire l'esprit de Platon, a pu être suggérée à Plotin par le *Philèbe*, 52 d. e, où Platon, après avoir distingué les plaisirs purs des plaisirs impurs, ajoute : « En toute chose, pensons d'abord aux genres que nous appelons purs. »

2. On voit donc dans ce traité, écrit le second, paraître nettement les trois hypostases, âme, intelligence et bien.

3. Vers d'Empédocle (Diogène Laërce, VIII, § 62).

4. Citation de *Phèdre*, 247 d.

πιστεύειν τὸ τῆς ψυχῆς αὐτοῖς πάντη ἀθάνατον εἶναι. Νῦν δὲ πολλαχοῦ λελωβημένην τὴν ἐν τοῖς πλείστοις ψυχὴν ὁρῶντες οὔτε ὡς περὶ θείου οὔτε ὡς περὶ ἀθανάτου χρήματος διανοοῦνται. Δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἑκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα, ἐπείπερ τὸ προστεθὲν ἐμπόδιον ἀεὶ πρὸς γνῶσιν τοῦ ᾧ προσετέθη γίγνεται. Σκόπει δὴ ἀφελών, μᾶλλον δὲ ὁ ἀφελὼν ἑαυτὸν ἰδέτω καὶ πιστεύσει ἀθάνατος εἶναι, ὅταν ἑαυτὸν θεάσηται ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐν τῷ καθαρῷ γεγενημένον. Ὄψεται γὰρ νοῦν ὁρῶντα οὐκ αἰσθητόν τι οὐδὲ τῶν θνητῶν τούτων, ἀλλ' ἀιδίῳ τὸ ἀίδιον κατανοοῦντα, πάντα [τὰ] ἐν τῷ νοητῷ, κόσμον καὶ αὐτὸν νοητὸν καὶ φωτεινὸν γεγενημένον, ἀληθείᾳ καταλαμπόμενον τῇ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, ὃ πᾶσιν ἐπιλάμπει τοῖς νοητοῖς ἀλήθειαν· ὡς πολλάκις αὐτῷ δόξαι τοῦτο δὴ καλῶς εἰρῆσθαι·

χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος

πρὸς τὸ θεῖον ἀναβὰς καὶ ⟨εἰς⟩ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀτενίσας. Εἰ δ' ἡ κάθαρσις ποιεῖ ἐν γνώσει τῶν ἀρίστων εἶναι, καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἔνδον οὖσαι ἀναφαίνονται, αἳ δὴ καὶ ὄντως ἐπιστῆμαι εἰσιν. Οὐ γὰρ δὴ ἔξω που δραμοῦσα ἡ ψυχὴ σωφροσύνην καθορᾷ καὶ δικαιοσύνην, ἀλλ' αὐτὴ παρ' αὑτῇ ἐν τῇ κατανοήσει ἑαυτῆς καὶ τοῦ δ πρότερον ἦν ὥσπερ ἀγάλματα ἐν αὐτῇ ἱδρυμένα ὁρῶσα οἷον ὑπὸ χρόνου ἰοῦ πεπληρωμένα καθαρὰ ποιησαμένη· οἷον εἰ χρυσὸς ἔμψυχος εἴη, εἶτα ἀποκρουσάμενος ὅσον γεηρὸν ἐν αὐτῷ, ἐν ἀγνοίᾳ πρότερον ἑαυτοῦ ὤν, ὅτι μὴ χρυσὸν ἑώρα, τότε δὴ αὐτὸν ἤδη τοῦ χρήματος θαυμάσειεν ὁρῶν μεμονωμένον, καὶ ὡς οὐδὲν ἄρα ἔδει αὐτῷ κάλλους ἐπακτοῦ ἐνθυμοῖτο, αὐτὸς κρατιστεύων, εἴ τις αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐφῆ εἶναι.

25 πολλαχοῦ : πανταχοῦ D || 34 τὰ seclus. Volkmann del. Vitringa || 40 εἰς Kirchhoff || 46 οἷον Vitringa : οἷα || 47 ποιησαμένη : ποιήσει D.

11 Quel homme de bon sens douterait qu'un tel être est immortel ? Il tient de lui-même une vie qu'il ne peut perdre. Comment la perdrait-il puisqu'il ne l'a pas acquise, et qu'elle n'est pas non plus à lui comme la chaleur est au feu? Je veux dire non pas que la chaleur est acquise par le feu, mais qu'elle est acquise, sinon par le feu, du moins par la matière qui est le sujet du feu. Car le feu est aussi détruit par cette matière. Ce n'est point ainsi que l'âme possède la vie; elle n'en est pas le substrat et comme la matière; elle ne manifeste pas une vie qui lui est surajoutée. Car ou bien la vie est une substance, mais une telle substance est vivante par elle-même ; or c'est justement elle que nous cherchons, et l'on reconnaîtra qu'elle est immortelle; ou bien c'est encore un terme composé, et on le résoudra à nouveau, jusqu'à ce qu'on arrive à un être immortel et mû par lui-même, à qui il n'est pas permis d'avoir part à la mort ; ou bien, si l'on dit que la vie est une manière d'être acquise par la matière, on sera forcé d'avouer que l'être quel qu'il soit, d'où cette manière d'être est venue à la matière, est lui-même immortel, puisqu'il ne peut recevoir le contraire de ce qu'il apporte. Il y a en effet une nature vivant en acte.

12 En outre, si l'on dit que toute âme est corruptible, il faudrait que tout eût péri depuis longtemps. Si l'on dit que l'une est corruptible et l'autre non, que l'âme du monde par exemple est immortelle et que la nôtre ne l'est pas, il faut en dire la raison. Car l'une et l'autre sont des principes de mouvement ; et elles sont en contact avec les mêmes objets par la même faculté, quand elles pensent aux êtres qui sont dans le ciel ou au delà du ciel, quand elles cherchent ce qui est dans l'essence des êtres, et quand elles montent jusqu'au premier principe [1]. La conception de chaque être en soi, qu'elle tire par elle-même des objets qu'elle contemple en elle, lui vient de la réminiscence; cette conception, antérieurement au corps, lui donne son être et lui permet, jouissant d'une science éternelle, d'être elle-même éternelle.

Tout ce qui, pour exister, implique une composition se

1. L'égalité de toutes les âmes, prouvée par leurs relations communes avec le monde intelligible, est un principe auquel Plotin est toujours resté fort attaché, et qu'il développe longuement au traité III ci-dessus, ch. II et III.

11 Περὶ τοιούτου χρήματος τίς ἂν ἀμφισβητοίη νοῦν ἔχων, ὡς οὐκ ἀθάνατον; Ὧ πάρεστι μὲν ἐξ ἑαυτοῦ ζωή, ἣν οὐχ οἷόν τε ἀπολέσθαι· πῶς γὰρ οὐκ ἐπίκτητόν γε οὖσαν οὐδ' αὖ οὕτως ἔχουσαν, ὡς τῷ πυρὶ ἡ θερμότης πάρεστι; Λέγω δὲ οὐχ ὡς ἐπακτὸν ἡ θερμότης τῷ πυρί, ἀλλ' ὅτι, εἰ καὶ μὴ τῷ πυρί, ἀλλὰ τῇ ὑποκειμένῃ τῷ πυρὶ ὕλῃ. Ταύτῃ γὰρ καὶ διαλύεται τὸ πῦρ. Ἡ δὲ ψυχὴ οὐχ οὕτω τὴν ζωὴν ἔχει, ὡς ὕλην μὲν οὖσαν ὑποκεῖσθαι, ζωὴν δὲ ἐπ' αὐτῇ γενομένην τὴν ψυχὴν ἀποδεῖξαι. Ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶν ἡ ζωή, καὶ ἔστιν οὐσία ἡ τοιαύτη παρ' αὑτῆς ζῶσα, ὅπερ ἐστὶν ὃ ζητοῦμεν, καὶ τοῦτο ἀθάνατον ὁμολογήσουσιν, ἢ ἀναλύσουσιν ὡς σύνθετον καὶ τοῦτο πάλιν, ἕως ἂν εἰς ἀθάνατον ἔλθωσι παρ' αὐτοῦ κινούμενον, ᾧ μὴ θέμις θανάτου μοῖραν δέχεσθαι· ἢ πάθος ἐπακτὸν τῇ ὕλῃ λέγοντες τὴν ζωήν, παρ' ὅτου τοῦτο τὸ πάθος ἐλήλυθεν εἰς τὴν ὕλην, αὐτὸ ἐκεῖνο ἀναγκασθήσονται ὁμολογεῖν ἀθάνατον εἶναι, ἄδεκτον ὂν τοῦ ἐναντίου ᾧ ἐπιφέρει. Ἀλλὰ γάρ ἐστι μία φύσις ἐνεργείᾳ ζῶσα.

12 Ἔτι εἰ πᾶσαν ψυχὴν φήσουσι φθαρτήν, πάλαι ἂν ἔδει πάντα ἀπολωλέναι· εἰ δὲ τὴν μέν, τὴν δ' οὔ, οἷον τὴν τοῦ παντὸς ἀθάνατον εἶναι, τὴν δ' ἡμετέραν μή, λεκτέον αὐτοῖς τὴν αἰτίαν. Ἀρχή τε γὰρ κινήσεως ἑκατέρα, καὶ ζῇ παρ' αὐτῆς ἑκατέρα, καὶ τῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ ἐφάπτεται νοοῦσα τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ τά τε οὐρανοῦ ἐπέκεινα καὶ πᾶν ὅ ἐστι κατ' οὐσίαν ζητοῦσα καὶ μέχρι τῆς πρώτης ἀρχῆς ἀναβαίνουσα. Ἥ τε δὴ παρ' αὐτῆς ἐκ τῶν ἐν αὐτῇ θεαμάτων κατανόησις αὐτοῦ ἑκάστου ἐξ ἀναμνήσεως γιγνομένη πρὸ σώματός τε αὐτῇ δίδωσι τὸ εἶναι καὶ ἀιδίοις ἐπιστήμαις κεχρημένην ἀίδιον καὶ αὐτὴν εἶναι. Πᾶν τε τὸ λυόμενον σύνθεσιν εἰς τὸ εἶναι εἰληφὸς ταύτῃ

11 11 ἡ ψυχὴ post ζητοῦμεν del. Kirchhoff || ὁμολογήσουσιν Kirchhoff : ὁμολογοῦσιν.
12 8 ἐξ Kirchhoff : καὶ ἐξ codd.

décompose naturellement dans les éléments dont il est composé ; mais l'âme est une nature une, simple, et existant actuellement toute dans le fait de vivre ; alors elle ne périra donc pas. Elle peut périr, dit-on, par division et fragmentation ? — Mais elle n'est ni une masse ni une quantité, on l'a montré. — Est-ce par altération qu'elle viendra à se détruire ? — L'altération, lorsqu'elle est cause de destruction, supprime la forme, mais laisse la matière ; et cela n'arrive qu'à un être composé. Si donc elle ne peut être détruite d'aucune de ces manières, elle est nécessairement indestructible.

13 — Puisque les êtres intelligibles sont séparés, comment alors l'âme entre-t-elle dans un corps ? — Tout ce qui est simple intelligence, est un être impassible, qui reste éternellement là-bas, menant une vie purement intellectuelle parmi les êtres intelligibles ; car il n'a ni tendance ni désir. Mais l'être qui s'adjoint le désir[1] parce qu'il vient après l'intelligence s'avance dès lors davantage par cette addition ; il tend à produire un ordre conforme à ce qu'il a vu dans l'intelligence ; il en est comme gros, et il ressent les douleurs de l'enfantement ; alors il s'efforce de produire et de créer. L'âme tendue par cet effort qui s'exerce dans le sensible, associée à l'âme universelle, dominant avec elle tous les êtres extérieurs gouvernés par elle, exerçant avec elle sa providence sur l'univers, veut en gouverner une portion en s'isolant[2] ; venue en cette portion dans laquelle elle est, elle n'appartient pourtant pas tout entière au corps, mais elle garde quelque chose d'extérieur à lui. Son intelligence n'est pas même affectée par le corps ; mais elle-même, elle est tantôt dans le corps, tantôt hors du corps ; partie du premier rang, elle s'avance jusqu'au troisième, tandis que l'Intelligence reste à la même place et qu'elle remplit tout de beauté et d'ordre par l'intermédiaire de l'âme ; être immortel ayant un intermédiaire immortel, elle existera éternellement dans un acte sans fin.

1. Nous traduisons ainsi le mot ὄρεξις, qui ne désigne pas le désir en tant que passion, mais la tendance à agir.

2. Il faut distinguer soigneusement la tendance par laquelle l'âme gouverne son corps, tendance commune à toutes les âmes, même à celle du monde, et la volonté de s'isoler, qui est proprement la descente de l'âme ; cette distinction sera précisée au traité suivant écrit peu après le traité actuel.

διαλύεσθαι πέφυκεν, ᾗ συνετέθη. Ψυχὴ δὲ μία καὶ ἁπλῆ ἐνεργείᾳ οὖσα ἐν τῷ ζῆν φύσις· οὐ τοίνυν ταύτῃ φθαρήσεται. Ἀλλ' ἆρα μερισθεῖσα ⟨καὶ⟩ κερματιζομένη ἀπόλοιτο ἄν. Ἀλλ' οὐκ ὄγκος τις οὐδὲ ποσόν, ὡς ἐδείχθη, ἡ ψυχή. Ἀλλ' ἀλλοιωθεῖσα ἥξει εἰς φθοράν. Ἀλλ' ἡ ἀλλοίωσις φθείρουσα τὸ εἶδος ἀφαιρεῖ, τὴν δὲ ὕλην ἐᾷ· τοῦτο δὲ συνθέτου πάθος. Εἰ οὖν κατὰ μηδὲν τούτων οἷόν τε φθείρεσθαι, ἄφθαρτον εἶναι ἀνάγκη.

13 Πῶς οὖν τοῦ νοητοῦ χωριστοῦ ὄντος ἥδε εἰς σῶμα ἔρχεται; Ὅτι ὅσος μὲν νοῦς μόνος, ἀπαθὴς ἐν τοῖς ζωὴν μόνον νοεράν ἔχων ἐκεῖ ἀεὶ μένει· οὐ γὰρ ἔνι ὁρμὴ οὐδ' ὄρεξις· ὃ δ' ἂν ὄρεξιν προσλάβῃ ἐφεξῆς ἐκείνῳ τῷ νῷ ὄν, τῇ προσθήκῃ τῆς ὀρέξεως οἷον πρόεισιν ἤδη ἐπὶ πλέον καὶ κοσμεῖν ὀρεγόμενον καθ' ἃ ἐν νῷ εἶδεν, ὥσπερ κυοῦν ἀπ' αὐτῶν καὶ ὠδῖνον γεννῆσαι, ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖν. Καὶ τῇ σπουδῇ ταύτῃ περὶ τὸ αἰσθητὸν τεταμένη, μετὰ μὲν πάσης τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς ὑπερέχουσα τοῦ διοικουμένου εἰς τὸ ἔξω καὶ τοῦ παντὸς συνεπιμελουμένη, μέρος δὲ διοικεῖν βουληθεῖσα μονουμένη καὶ ἐν ἐκείνῳ γιγνομένη, ἐν ᾧ ἔστιν, οὐχ ὅλη οὐδὲ πᾶσα τοῦ σώματος γενομένη, ἀλλά τι καὶ ἔξω σώματος ἔχουσα. Οὔκουν οὐδὲ ὁ ταύτης νοῦς ἐμπαθής· αὐτὴ δὲ ὁτὲ μὲν ἐν σώματι, ὁτὲ δὲ σώματος ἔξω, ὁρμηθεῖσα μὲν ἀπὸ τῶν πρώτων, εἰς δὲ τὰ τρίτα προελθοῦσα νοῦ ἐνεργείᾳ νοῦ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διὰ ψυχῆς πάντα καλῶν πληροῦντος καὶ διακοσμοῦντος, ἀθανάτου δι' ἀθανάτου, εἴπερ ἀεὶ καὶ αὐτὸς ὢν ἔσται δι' ἐνεργείας ἀπαύστου.

14 ἐνεργείᾳ Müller : ἐνέργεια codd. || ἐν τῷ : ᾗ τὸ Vitringa || 15 καὶ Volkmann.

13 6 ὀρεγόμενον : ὀρεγόμενος; E || 8 δημιουργεῖν Vitringa : δημιουργεῖ || 9 μένει post τεταμένη insor. Vitringa ; corruptum esse locum putat Volkmann || 13 προῆλθεν post ἔχουσα dubit. Vitringa || 14 αὐτὴ Kirchhoff : αὖτη || 16 εἰς τὰ ἐπὶ τάδε post προελθοῦσα del. Kirchhoff.

14 Les âmes des autres animaux, âmes déchues de ces régions et venues jusque dans des corps de bêtes, possèdent nécessairement aussi l'immortalité. Et, s'il y a une autre espèce d'âmes, elle ne doit pas venir d'ailleurs que de cette nature vivante, puisqu'elle est elle-même cause de vie pour les autres animaux : et je parle même de l'âme des plantes. Toutes sont issues du même principe, puisqu'elles ont une vie propre, qu'elles sont incorporelles et indivisibles et qu'elles sont des substances. Dira-t-on que l'âme humaine, étant divisée en trois parties, se résoudra, puisqu'elle est composée ? — Nous répondrons que les âmes pures et affranchies abandonneront les formes additionnelles qu'elles avaient dans le devenir et que les autres les garderont très longtemps ; mais cet élément inférieur, une fois abandonné, ne périra pas non plus, tant qu'il restera là où est son principe. Car aucun être réel ne périra.

15 L'on a dit ce qu'il fallait à ceux qui demandent une démonstration. Pour ceux qui demandent une preuve sensible, il faut la tirer des nombreuses traditions concernant ce sujet, des oracles des dieux ordonnant d'apaiser la colère des âmes à qui on a porté tort, de rendre des honneurs aux morts dans la pensée qu'ils possèdent le sentiment ; et c'est ce que font tous les hommes envers les disparus. Bien des âmes qui étaient auparavant dans des hommes ne cessent pas de faire du bien aux hommes ; elles nous sont utiles, en nous faisant connaître des oracles, et en nous informant de toutes choses ; et leur exemple montre que les autres âmes non plus n'ont pas péri[1].

1. Aristote dans l'*Eudème* fr. 44, indique, comme Plotin, les preuves fondées sur les idées et coutumes religieuses (cf. la note au chapitre VIII[4]).

14 Περὶ δὲ τῆς τῶν ἄλλων ζῴων ψυχῆς, ὅσαι μὲν αὐτῶν σφαλεῖσαι καὶ μέχρι θηρείων ἦκον σωμάτων, ἀνάγκη καὶ ταύτας ἀθανάτους εἶναι. Εἰ δὲ ἔστιν ἄλλο τι εἶδος ψυχῆς, οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἀπὸ τῆς ζώσης φύσεως δεῖ καὶ ταύτην εἶναι καὶ αὐτὴν οὖσαν ζωῆς τοῖς ζῴοις αἰτίαν, καὶ δὴ καὶ τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς· ἅπασαι γὰρ ὡρμήθησαν ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ζωὴν ἔχουσαι οἰκείαν ἀσώματοί τε καὶ αὗται καὶ ἀμερεῖς καὶ οὐσίαι. Εἰ δὲ τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν τριμερῆ οὖσαν τῷ συνθέτῳ λυθήσεσθαι ⟨φήσουσι⟩, καὶ ἡμεῖς φήσομεν τὰς μὲν καθαρὰς ἀπαλλαττομένας τὸ προσπλασθὲν ἐν τῇ γενέσει ἀφήσειν, τὰς δὲ τούτῳ συνέσεσθαι ἐπὶ πλεῖστον· ἀφειμένον δὲ τὸ χεῖρον οὐδὲ αὐτὸ ἀπολεῖσθαι, ἕως ἂν ᾖ ὅθεν ἔχει τὴν ἀρχήν. Οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολεῖται.

15 Ἃ μὲν οὖν πρὸς τοὺς ἀποδείξεως δεομένους ἐχρῆν λέγεσθαι, εἴρηται. Ἃ δὲ καὶ πρὸς τοὺς δεομένους πίστεως αἰσθήσει κεκραμένης, ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα πολλῆς οὔσης ἐκλεκτέον, ἔκ τε ὧν θεοὶ ἀνεῖλον κελεύοντες μῆνιν ψυχῶν ἠδικημένων ἱλάσκεσθαι τιμάς τε νέμειν τεθνηκόσιν ὡς ἐν αἰσθήσει οὖσι, καθὰ καὶ πάντες ἄνθρωποι ποιοῦσιν εἰς τοὺς ἀπεληλυθότας. Πολλαὶ δὲ ψυχαὶ πρότερον ἐν ἀνθρώποις οὖσαι σωμάτων ἔξω γενόμεναι οὐκ ἀπέστησαν τοῦ εὐεργετεῖν ἀνθρώπους· αἳ δὴ καὶ μαντεῖα ἀποδειξάμεναι εἴς τε τὰ ἄλλα χρῶσαι ὠφελοῦσι, καὶ δεικνύουσι δι' αὐτῶν καὶ περὶ τῶν ἄλλων ψυχῶν, ὅτι μὴ εἰσιν ἀπολωλυῖαι.

14 9 φήσουσι Vitringa.
15 3 κεκραμένης Vat. Creuzer : κεκρατημένης || 11 δι' αὐτῶν E. Ciz. Vat. Volkmann : αὐτῶν.

NOTICE

On a vu, d'après le précédent traité (chap. XIII), que l'union de l'âme et du corps était une objection contre la thèse platonicienne de la nature divine et immortelle de l'âme. C'est la question de la descente de l'âme dans le corps que Plotin étudie ici pour elle-même; il faut toujours, en lisant ce traité, se rappeler le précédent et songer que l'intention de Plotin est moins d'expliquer l'union de l'âme et du corps que d'affirmer la divinité de l'âme malgré cette union.

Des théoriciens religieux de l'époque de Plotin, interprétant à la lettre les mythes du *Phèdre* et de la *République*, se représentaient la descente de l'âme comme une chute effective à travers les sphères jusqu'à la terre, où l'âme prenait graduellement les diverses facultés irrationnelles [1]. Les premières phrases du traité écartent implicitement d'aussi grossières conceptions ; aux images des espaces célestes où voyagerait l'âme, Plotin substitue sa propre expérience interne ; l'état de méditation intérieure qui la place dans un monde intelligible s'oppose à l'état ordinaire où l'âme est occupée par les sensations et les émotions ; c'est donc en lui-même dans le passage du premier état au second qu'il saisit cette chute ; le problème devient celui de la méditation intérieure [2]. Ce

1. Numénius ; le livre hermétique *Poimandres*.

2. Il faudrait se garder d'y voir une innovation chez Plotin ; cette traduction du mythe en expérience interne était préparée par le passage du *Phédon* (65 e-66 a) sur l'incompatibilité de la sensation et de l'intellect ; et des penseurs à tempérament méditatif, comme Philon d'Alexandrie, ont souvent décrit (par exemple *Legum Allegor.* II 82) cette alternance de vie intellectuelle et de vie sensitive.

début du traité est d'ailleurs un des très rares passages des *Ennéades* (et il est très bref) qui affectent la forme du soliloque.

La suite nous fait voir en effet que la pensée de Plotin sur ce point était fort loin de séparer complètement le problème de la vie intérieure de l'âme et le mythe cosmologique où l'âme joue le rôle d'une force qui anime le monde. Après avoir cité quelques textes obscurs d'Héraclite et d'Empédocle sur la question, il en vient au problème que posent à l'interprète les textes de Platon [1]. Or, ces textes se classent en deux séries : dans la première rentrent tous ceux qui, selon l'inspiration morale du *Phédon*, considèrent comme un mal tout rapport de l'âme avec le corps ; dans la seconde sont les textes cosmologiques du *Timée*, qui enseignent que c'est Dieu lui-même qui a envoyé l'âme de l'univers et les âmes individuelles pour le bien du tout. Il est probable que certains interprètes ou critiques avaient fait valoir le désaccord entre ces deux séries, puisque tout le développement, jusqu'au chapitre v inclusivement, est destiné à répondre à ces critiques : la théorie néoplatonicienne de l'âme paraît ainsi naître d'un effort pour mettre Platon d'accord avec lui-même.

Et d'abord il faut montrer que le gouvernement du corps par l'âme (la fonction cosmologique de l'âme) ne suppose en aucune manière que l'âme plonge dans le corps, s'unisse à lui et devienne incapable de contemplation intellectuelle ; tout au contraire, les textes du *Phèdre* (240 b-e) montrent que Zeus, l'âme du monde, et les âmes capables de lui faire cortège gouvernent le monde sans cesser de contempler, sans s'incliner aucunement vers le bas. Ce commentaire du *Phèdre* prélude aux idées si magnifiquement développées dans le traité *Sur la Contemplation*. Il suit en tout cas de ce chapitre II

1. Ce rapprochement d'Héraclite et d'Empédocle avec Platon est sans doute appelé par le texte connu du *Gorgias* (492e-493b) où Platon introduit sa propre opinion sur le séjour de l'âme dans le corps, par une citation d'un vers d'Euripide, inspiré d'Héraclite, et par l'opinion d'un certain « Sicilien ou Italique » où les critiques modernes hésitent à voir Empédocle ou Philolaos.

que la seconde série de textes, les textes cosmologiques, n'envisageant pas l'âme unie au corps, ne saurait contredire la première.

Reste à comprendre pourquoi l'âme humaine ne suit pas toujours Zeus et les dieux, mais s'engage, elle, dans le corps et dans les passions. Il faut montrer, en d'autres termes, pourquoi cette âme malheureuse n'est pas restée une force cosmique parfaite et inaltérable agissant sur le corps avec la tranquillité inaltérable de l'âme de l'astre, pourquoi sa vie est un drame et non plus une contemplation. Le chapitre III prépare la solution ; comme le monde intelligible contient une multiplicité d'intelligences, il faut aussi que de l'âme unique naisse une pluralité d'âmes dont chacune a un degré de perfection différent ; c'est ainsi qu'un genre donne naissance à des espèces hiérarchiquement ordonnées. Chacune de ces âmes rayonne sur les réalités inférieures ; mais ce rayonnement, sans fatigue ni peine, ne l'empêche pas encore de rester dans le monde intelligible.

La pensée de Plotin, à partir d'ici (IV, 10) ne va pas sans de grosses difficultés : si, dans tous les cas, le gouvernement de l'âme par le corps se fait en quelque manière d'en haut et du monde intelligible, la chute de l'âme dans le corps, « la perte des ailes, » n'est pas du tout indispensable à l'ordre des choses, et elle ne s'explique donc que par une sorte de spontanéité mauvaise d'une âme qui veut s'isoler, se séparer pour s'appartenir à elle-même, et qui, ainsi, s'affaiblit. La chute constitue alors un péché volontaire de l'âme, et l'âme a une double vie, alternant entre le monde sensible et le monde intelligible, entre la méditation et la sensation, vie qui était décrite au début du traité. Tel est le sens de la fin du chapitre IV.

Mais cette manière d'envisager la chute de l'âme comme une sorte de dérangement à l'ordre cosmique ou du moins d'addition à cet ordre ne saurait être sa solution dernière, puisque, d'autre part (cf. V, 11), il considère la passion et la descente de l'âme comme l'effet d'une « loi éternelle de la nature ». Le *Phèdre* (248 c d) n'enseigne-t-il pas que le sort

des âmes est réglé par une « loi d'Adrastée ». Dès lors, tout le développement, jusqu'à la fin du chapitre VII, est destiné à faire rentrer la chute des âmes et la perte des ailes dans l'organisation générale de l'univers. Le péché volontaire, tel qu'il ressortirait du chapitre IV, si on le lisait tout seul, introduirait dans le système du monde un événement dramatique, imprévisible, inattendu, ce qui répugne profondément au platonisme de Plotin[1]; la faute de l'âme devient donc le résultat d'une nécessité de sa nature (VII, 20); ce qui, par un côté, est péché d'une âme, est, par un autre, participation du sensible à l'intelligible dans toute la mesure du possible (VI, 13).

La solution définitive de Plotin ne saurait donc être que dans une sorte d'harmonie préétablie entre les dispositions intérieures de l'âme, son « mouvement propre » (V, 9), d'une part, et, d'autre part, la loi de l'univers. Et nous sommes bien forcé d'employer cette expression, si anachronique qu'elle semble; Plotin y engage, lorsqu'il dit qu'il n'y a pas désaccord entre « la nécessité et le volontaire, puisque la nécessité contient la volonté »; l'origine de l'idée remonte jusqu'à Platon, qui enseigne dans les *Lois* (X, 904 b) que Dieu détermine par une loi nécessaire la place qui convient à chacune de nos âmes.

Ainsi l'accent de méditation intérieure qui frappe au début du traité ne doit pas nous tromper; la question physique du rôle cosmologique de l'âme reste dans sa pensée aussi importante que celle de la destinée morale, et les deux questions doivent être liées.

Cette liaison est particulièrement nette dans le chapitre final. Rappelons d'abord que Plotin vise surtout à montrer que l'union de l'âme avec le corps n'est pas un obstacle à la vie de l'âme dans le monde intelligible. Or c'est justement là le résultat des spéculations qui précèdent. Car ce n'est pas l'âme qui descend entièrement dans le corps, c'est ce qui

1. Cf. notre article du *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, avril 1924, p. 26.

rayonne d'elle ; l'âme individuelle qui est de même nature que l'âme universelle (Plotin y a insisté d'après le *Timée* 42 a, à la fin du chapitre v) ne saurait descendre de son séjour intelligible ; nous pouvons ignorer cette partie supérieure de notre âme, et la méditation intellectuelle consiste à en prendre conscience ; mais, que nous en ayons ou non conscience, elle existe d'une manière comme une pièce nécessaire dans la hiérarchie des êtres. Pour employer un langage qui n'est pas celui de Plotin, mais qui fera peut-être mieux comprendre sa pensée, notre salut n'est pas à faire, il est éternellement fait, parce qu'il fait partie de l'ordre des choses. La passion, la douleur et le péché n'ont jamais atteint que la partie inférieure de l'âme.

VIII [6]

DE LA DESCENTE DE L'AME DANS LE CORPS

1 Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps ; étranger à tout autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible. Je suis convaincu, surtout alors, que j'ai une destinée supérieure ; mon activité est le plus haut degré de la vie ; je suis uni à l'être divin, et, arrivé à cette activité, je me fixe en lui au-dessus des autres êtres intelligibles. Mais, après ce repos dans l'être divin, redescendu de l'intelligence à la pensée réfléchie, je me demande comment j'opère actuellement cette descente, et comment l'âme a jamais pu venir dans les corps, étant en elle-même comme elle m'est apparue, bien qu'elle soit en un corps [1].

Héraclite qui nous invite à le rechercher, pose la nécessité d'échanges entre les contraires ; il parle d'une « route vers le haut et vers le bas » ; il dit : « en changeant il reste en repos » et : « il est pénible de recommencer le même effort » ; telles sont les images qu'il emploie ; mais il a négligé d'éclaircir ses paroles ; peut-être pensait-il qu'il faut chercher par nous-mêmes ce que lui-même avait trouvé en le cherchant. Empédocle dit que c'est une loi pour les âmes pécheresses de déchoir jusqu'ici ; lui-même, « exilé d'auprès des Dieux, est venu, obéissant à la folie de la Dispute », et il a fait, je crois, autant de révélations que Pythagore : ses disciples ont interprété allégoriquement ce passage et beaucoup d'autres ; mais le style poétique lui permettait de ne pas être

1. Cette forme de soliloque, si fréquente chez Philon, est très rare chez Plotin, dont la contemplation, toujours perdue dans l'objet, revient rarement sur lui-même ; sur cet oubli du moi, cf. surtout les chapitres I et II du traité IV ci-dessus.

VIII [6]

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΣ ΤΑ ΣΩΜΑΤΑ ΚΑΘΟΔΟΥ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

1 Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἡλίκον ὁρῶν κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θείῳ εἰς ταὐτὸν γεγενημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἱδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πᾶν τε ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἱδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβὰς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἡ ψυχὴ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὖσα, οἷον ἐφάνη καθ' ἑαυτήν, καίπερ οὖσα ἐν σώματι. Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὁ ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, « ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω » εἰπὼν καὶ « μεταβάλλον ἀναπαύεται » καὶ « κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι » εἰκάζειν δοκεῖ ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτοῖς ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν. Ἐμπεδοκλῆς τε εἰπὼν ἁμαρτανούσαις νόμον εἶναι ταῖς ψυχαῖς πεσεῖν ἐνταῦθα καὶ αὐτὸς « φυγὰς θεόθεν » γενόμενος ἥκειν « πίσυνος μαινομένῳ νείκει » τοσοῦτον παρεγύμνου, ὅσον καὶ Πυθαγόρας, οἶμαι, καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ᾐνίττοντο περὶ τε

1 6 τε : τὸ E || 7 ἐμαυτὸν om. E || 15 δοκεῖ Volkmann e Ficino : ἔδωκεν || 16 αὐτοῖς Volkmann : αὐτῷ.

clair[1]. Il nous reste le divin Platon qui a dit sur l'âme beaucoup de belles choses ; en plusieurs endroits de ses traités il a parlé de sa venue en ce monde, et nous avons l'espoir d'en tirer quelque chose de clair. Que dit donc ce philosophe ? Il apparaîtra qu'il ne dit pas toujours la même chose, de manière qu'on puisse voir facilement son intention. Mais toujours il garde le mépris du sensible et reproche à l'âme son union avec le corps ; il dit qu'elle est dans une prison, qu'elle est en lui comme en un tombeau et que, dans les mystères, on prononce une grande parole, en disant que l'âme est en prison. La caverne, chez lui, comme l'antre chez Empédocle, signifie, me semble-t-il, notre monde, où la marche vers l'intelligence, dit-il, est pour l'âme la délivrance de ses liens et l'ascension hors de la caverne. Dans le *Phèdre*, la perte de ses ailes est la cause de son arrivée ici-bas ; elle remonte ; puis l'achèvement de la période la ramène ici. Ce sont des jugements, ou un tirage au sort, ou un hasard, ou une nécessité qui envoient ici d'autres âmes. Ainsi d'après tous ces passages, la venue de l'âme dans le corps est chose répréhensible. Mais, parlant dans le *Timée* de l'univers visible, il fait l'éloge du monde et déclare qu'il est un dieu bienheureux ; l'âme est un don de la bonté du démiurge, destiné à mettre l'intelligence dans l'univers ; car il faut qu'il ait l'intelligence ; mais cela n'est pas possible s'il n'a une âme. C'est pourquoi l'âme de l'univers a été envoyée en lui par Dieu, ainsi que l'âme de chacun de nous, afin que l'univers fût parfait ; car il doit y avoir dans le monde sensible autant d'espèces animales et les mêmes que dans le monde intelligible[2].

2 Il en résulte que, en cherchant chez Platon des enseignements sur notre âme, nous touchons nécessairement à

1. Les fragments d'Héraclite se trouvent dans Diels, *Die Vorsokratiker*, fr. 60 et fr. 84 (ce dernier connu par la seule citation de Plotin) ; le fragment d'Empédocle au fr. 115 ; Plotin reproduit incomplètement les deux fragments connus par ailleurs.

2. Les citations de Platon sur le corps prison ou tombeau de l'âme viennent de *Gorgias* 493 a et *Cratyle* 400 b c ; sur la caverne, de *République* VII, 514 a sq. ; celles du *Phèdre* se rapportent à 246 c (perte des ailes), 247 d et 248 c (périodes), 249 a (jugements des âmes), enfin celles du *Timée* à 33 a sq., 34 a, 92 b. 30 b.

τούτου περί τε πολλῶν ἄλλων. Τῷ δὲ παρῆν καὶ διὰ ποίησιν οὐ σαφεῖ εἶναι. Λείπεται δὴ ἡμῖν ὁ θεῖος Πλάτων, ὃς πολλά τε καὶ καλὰ περὶ ψυχῆς εἶπε περί τε ἀφίξεως αὐτῆς πολλαχῇ εἴρηκεν ἐν τοῖς αὐτοῦ λόγοις, ὥστε ἐλπίδα ἡμῖν εἶναι λαβεῖν παρ' αὐτοῦ σαφές τι. Τί οὖν λέγει ὁ φιλόσοφος οὗτος; Οὐ ταὐτὸν λέγων πανταχῇ φανεῖται, ἵνα ἂν τις ἐκ ῥᾳδίας τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα εἶδεν, ἀλλὰ τὸ αἰσθητὸν πᾶν πανταχοῦ ἀτιμάσας καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῆς ψυχῆς μεμψάμενος ἐν δεσμῷ τε εἶναι καὶ τεθάφθαι ἐν αὐτῷ τὴν ψυχὴν λέγει, καὶ τὸν ἐν ἀπορ-ῥήτοις λεγόμενον λόγον μέγαν εἶναι, ὃς ἐν φρουρᾷ τὴν ψυχὴν φησιν εἶναι· καὶ τὸ σπήλαιον αὐτῷ, ὥσπερ Ἐμπε-δοκλεῖ τὸ ἄντρον, τόδε τὸ πᾶν δοκεῖ μοι λέγειν, ὅπου γε λύσιν τῶν δεσμῶν καὶ ἄνοδον ἐκ τοῦ σπηλαίου τῇ ψυχῇ φησιν εἶναι τὴν πρὸς τὸ νοητὸν πορείαν. Ἐν δὲ Φαίδρῳ πτερορρύησιν αἰτίαν τῆς ἐνταῦθα ἀφίξεως· καὶ περίοδοι αὐτῷ ἀνελθοῦσαν πάλιν φέρουσι τῇδε, καὶ κρίσεις δὲ καταπέμπουσιν ἄλλας ἐνταῦθα καὶ κλῆροι καὶ τύχαι καὶ ἀνάγκαι. Καὶ ἐν τούτοις ἅπασι μεμψάμενος τὴν τῆς ψυχῆς ἄφιξιν πρὸς σῶμα, ἐν Τιμαίῳ περὶ τοῦδε τοῦ παντὸς λέγων τόν τε κόσμον ἐπαινεῖ καὶ θεὸν λέγει εἶναι εὐδαίμονα τήν τε ψυχὴν παρὰ ἀγαθοῦ τοῦ δημιουργοῦ πρὸς τὸ ἔννουν τόδε τὸ πᾶν εἶναι δεδόσθαι, ἐπειδὴ ἔννουν μὲν αὐτό ἔδει εἶναι, ἄνευ δὲ ψυχῆς οὐχ οἷόν τε ἦν τοῦτο γενέσθαι. Ἥ τε οὖν ψυχὴ ἡ τοῦ παντὸς τούτου χάριν εἰς αὐτὸ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπέμφθη, ἥ τε ἑκάστου ἡμῶν, πρὸς τὸ τέλειον αὐτὸ εἶναι· ἐπειδὴ ἔδει, ὅσα ἐν ⟨τῷ⟩ νοητῷ κόσμῳ, τὰ αὐτὰ ταῦτα γένη ζῴων καὶ ἐν τῷ αἰσθητῷ ὑπάρχειν.

2 Ὥστε ἡμῖν συμβαίνει περὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς

23 δὴ : δὲ καὶ A δὲ F || 25 αὐτοῦ Volkmann : αὐτοῦ || 34 δοκεῖ Kirchhoff : δοκῶ || 38 αὐτῷ : αὐτὴν AF (cum ω sup. lin.) || 45 ἦν : εἶναι EF (cum ἦν sup. lin.) || 48 τῷ Kirchhoff ex Ænea Gaz.

cette question sur l'âme en général : de quelle manière est-elle par nature associée à un corps ? Ensuite à une question sur la nature du monde : que doit être ce monde dans lequel l'âme séjourne, soit volontairement, soit par contrainte, soit d'une autre manière ? Enfin, à une question sur le créateur : a-t-il bien ou mal fait de créer ce monde et d'unir l'âme au corps du monde et notre âme à notre corps [1] ? Peut-être faut-il que nos âmes, pour gouverner les corps inférieurs, pénètrent dans leur intimité, si du moins elles doivent les dominer ; sinon, tout aurait été dispersé et porté vers son lieu propre (car dans l'univers tout a un lieu propre et naturel) [2] ; il fallait à ces corps une providence qui se multiplie et diversifie ; car ils se rencontrent avec beaucoup de corps étrangers ; toujours soumis au besoin, il leur faut une aide continuelle dans les grandes difficultés où ils se trouvent. Mais l'être parfait, sans défauts, indépendant [le monde], n'ayant en lui rien qui s'oppose à sa nature, n'a besoin que d'un ordre bref. Et l'âme est comme il est dans sa nature de vouloir être, si elle n'a ni désirs ni passions ; et elle n'en a pas, quand elle ne subit aucune addition ni soustraction.

C'est pourquoi [Platon] dit que notre âme, si elle est unie à cette âme parfaite, possède, elle aussi, la perfection [3] ; elle voyage dans le ciel et elle gouverne le monde entier. Tant qu'elle ne la quittera pas (de manière à ne pas entrer dans les corps ou dans un objet matériel), elle gouvernera facilement l'univers comme l'âme du tout ; car ce n'est point un mal pour l'âme de donner au corps la force d'exister, tant que la providence qu'elle exerce sur l'être inférieur ne l'empêche pas de rester dans un séjour meilleur. Il y a un double gouvernement, celui de l'ensemble qui organise les choses avec une autorité royale par des ordres qu'il n'exécute

1. Nous avons restitué ici le texte d'après la version allemande que Dieterici (Leipzig, 1883) a donné de la pseudo-théologie d'Aristote. Gollwitzer a proposé une autre restitution qui ne tient pas compte de ce texte important, qui est fait d'extraits des *Ennéades*.

2. La théorie aristotélicienne des lieux propres est ici invoquée, d'une manière paradoxale, en faveur de la théorie platonicienne de l'âme.

3. Cf. sur cette perfection, qui est la même pour toutes les âmes, la p. 209 et la note. C'est ici le Platon du *Phèdre* 247 c sq., qui est rappelé.

παρ' αὐτοῦ μαθεῖν ζητήσασιν ἐξ ἀνάγκης ἐφάπτεσθαι καὶ περὶ ψυχῆς ὅλως ζητῆσαι, πῶς ποτε κοινωνεῖν σώματι πέφυκε, καὶ περὶ κόσμου φύσεως οἷόν τινα δεῖ αὐτὸν τίθεσθαι, ἐν ᾧ ψυχὴ ἐνδιαιτᾶται ⟨εἴτε⟩ ἑκοῦσα εἴτε ἀναγκασθεῖσα εἴτε τις ἄλλος τρόπος· καὶ περὶ ποιητοῦ δὲ εἴτε ὀρθῶς εἴτε ⟨μὴ ἐποίησεν, εἴτε κοινωνοῦσιν ὀρθῶς εἴτε μὴ ὀρθ⟩ῶς ἡμέτεραι ψυχαὶ ⟨σώμασι οὖσαι ἴσως, ἃς ἔδει σώματα διοικούσας χείρω δι' αὐτῶν εἶσω πολὺ δῦναι, εἴπερ ἔμελλον κρατήσειν, σκεδασθέντος μὲν ἂν ἑκάστου καὶ πρὸς τὸν οἰκεῖον τόπον φερομένου — ἐν δὲ τῷ παντὶ πάντα ἐν οἰκείῳ κατὰ φύσιν κεῖται — πολλῆς δὲ καὶ ὀχλώδους προνοίας δεομένων, ἅτε πολλῶν τῶν ἀλλοτρίων αὐτοῖς προσπιπτόντων ἀεί τε ἐνδεία συνεχομένων καὶ πάσης βοηθείας ὡς ἐν πολλῇ δυσχερείᾳ δεομένων. Τὸ δὲ τέλειόν τε ὂν καὶ ἱκανὸν καὶ αὐτάρκες καὶ οὐδὲν ἔχον αὐτῷ παρὰ φύσιν βραχέος οἷον κελεύσματος δεῖται· καὶ ὡς πέφυκε ψυχὴ ἐθέλειν, ταύτῃ καὶ ἀεὶ ἔχει οὔτε ἐπιθυμίας ἔχουσα οὔτε πάσχουσα· οὐδὲν γὰρ ἄπεισιν οὐδὲ πρόσεισι. Διὸ καί φησι καὶ τὴν ἡμετέραν, εἰ μετ' ἐκείνης γένοιτο τελείας, τελειωθεῖσαν καὶ αὐτὴν μετεωροπορεῖν καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖν, ὅτε ⟨τε⟩ μὴ ἀφίσταται εἰς τὸ μὴ ἐντὸς εἶναι τῶν σωμάτων μηδέ τινος εἶναι, τότε καὶ αὐτὴν ὥσπερ τὴν τοῦ παντὸς συνδιοικήσειν ῥᾳδίως τὸ πᾶν, ὡς οὐ κακὸν ὂν ψυχῇ ὀπωσοῦν σώματι παρέχειν τὴν τοῦ εἶναι δύναμιν, ὅτε μὴ πᾶσα πρόνοια τοῦ χείρονος ἀφαιρεῖ τὸ ἐν τῷ ἀρίστῳ τὸ προνοοῦν μένειν. Διττὴ γὰρ ἐπιμέλεια παντός, τοῦ μὲν καθόλου κελεύσει κοσμοῦσα ἀπράγμονι ἐπιστασίᾳ βασιλικῇ, τοῦ δὲ καθέκαστα ἤδη

2 5 εἴτε Müller || 7 εἴτε μὴ — οὖσαι suppleo e *Theol. Aristot.*, p. 12, ed. Dieterici : *ob der erhabene Schöpfer die Dinge richtig schuf oder ob dies in einer nicht richtigen Weise stattfand; ob die Vereinigung der Seele mit dieser Welt und unseren Leibern richtig oder unrichtig von ihm geschah* || 21 τελειωθεῖσαν : τελεσθεῖσαι E τελεσθεῖσαν F || 22 τε Kirchhoff || 23 μὴ om. E || 26 τοῦ εἶναι δύναμιν Vitringa : τοῦ εὖ δύναμιν καὶ τοῦ εἶναι || 28 κοσμοῦσα Kirchhoff : κοσμοῦντος || 29 τοῦ Creuzer : τὸ.

pas, et celui des êtres particuliers qui s'exerce par une action personnelle et par un contact avec le sujet de l'action, où l'agent s'imprègne de la nature du sujet sur lequel il agit. L'âme divine gouverne le ciel entier de la première manière ; elle est au-dessus de lui par sa partie la meilleure ; et elle envoie en lui la dernière de ses puissances ; on ne peut donc plus accuser Dieu d'avoir créé l'âme en un lieu inférieur ; l'âme n'est nullement privée des choses conformes à sa nature ; elle possède dès l'éternité et elle possédera toujours ce pouvoir qui, pour elle, ne peut être contre nature ; il lui appartient toujours et continuellement, et il n'a jamais commencé. En disant que les âmes des astres sont à leur corps comme l'âme universelle est au monde (car il place aussi les corps des astres à l'intérieur des mouvements circulaires de l'âme)[1], il conserve aux astres le bonheur qui leur convient. Car il y a deux raisons qui nous rendent insupportable l'union de l'âme et du corps ; c'est d'abord qu'elle est un obstacle à la pensée, et ensuite qu'elle remplit l'âme de plaisirs, de désirs et de craintes ; or rien de pareil n'arrive à l'âme des astres ; elle ne se plonge pas dans l'intérieur des corps ; elle n'appartient à rien ; elle n'est pas à son corps, mais son corps est à elle ; elle est telle qu'elle ne subit aucun manque ni aucun défaut ; elle n'est donc pas remplie de désirs et de craintes. Car elle n'attend rien de redoutable d'un corps pareil au sien ; nulle affaire ne l'incline vers le bas et ne la détourne de sa contemplation bonne et heureuse ; elle est toujours près des idées, et par sa puissance elle ordonne l'univers sans rien exécuter elle-même[2].

3 Mais l'âme humaine qui est, dit-on, entièrement dans le corps où elle subit le mal et la souffrance, où elle vit dans le chagrin, le désir, la crainte et dans tous les maux, pour qui le corps est une prison et un tombeau, le monde une caverne et un antre ? N'est-ce pas là une idée en désaccord avec ce qui précède ? C'est, disons-le maintenant, que les

1. C'est une allusion à *Timée* 34 b et c (le corps est dans l'âme) rapprochée de *Timée*, 48 d sur les planètes considérées comme êtres animés.

2. Ces vues sur le bonheur et l'impassibilité dans l'âme des planètes ont été longuement développées par Plotin dans le traité IV ci-dessus.

αὐτουργῷ τινι ποιήσει συναφῇ τῇ πρὸς τὸ πραττόμενον τὸ πρᾶττον τοῦ πραττομένου τῆς φύσεως ἀναπιμπλᾶσα. Τῆς δὲ θείας ψυχῆς τοῦτον τὸν τρόπον τὸν οὐρανὸν ἅπαντα διοικεῖν ἀεὶ λεγομένης, ὑπερεχούσης μὲν τῷ κρείττονι, δύναμιν δὲ τὴν ἐσχάτην εἰς τὸ εἴσω πεμπούσης, αἰτίαν μὲν ὁ θεὸς οὐκ ἂν ἔτι λέγοιτο ἔχειν τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ παντὸς ἐν χείρονι πεποιηκέναι, ἥ τε ψυχὴ οὐκ ἀπεστέρηται τοῦ κατὰ φύσιν ἐξ ἀιδίου τοῦτ' ἔχουσα καὶ ἔξουσα ἀεί, ὃ μὴ οἷόν τε παρὰ φύσιν αὐτῇ εἶναι· ὅπερ διηνεκῶς αὐτῇ ἀεὶ ὑπάρχει οὔποτε ἀρξάμενον. Τάς τε τῶν ἀστέρων ψυχὰς τὸν αὐτὸν τρόπον πρὸς τὸ σῶμα ἔχειν λέγων, ὥσπερ τὸ πᾶν — ἐντίθησι γὰρ καὶ τούτων τὰ σώματα εἰς τὰς τῆς ψυχῆς περιφοράς — ἀποσώζοι ἂν καὶ τὴν περὶ τούτους πρέπουσαν εὐδαιμονίαν. Δύο γὰρ ὄντων δι' ἃ δυσχεραίνεται ἡ ψυχῆς πρὸς σώματα κοινωνία, ὅτι τε ἐμπόδιον πρὸς τὰς νοήσεις γίγνεται, καὶ ὅτι ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν πίμπλησιν αὐτήν, οὐδέτερον τούτων ἂν γένοιτο ψυχῇ, ἥτις μὴ εἰς τὸ εἴσω ἔδυ τοῦ σώματος, μηδέ τινός ἐστι, μηδὲ ἐκείνου ἐγένετο, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτῆς. ἔστι τε τοιοῦτον, οἷον μήτε τινὸς δεῖσθαι, μήτε τινὶ ἐλλείπειν· ὥστε μηδὲ τὴν ψυχὴν ἐπιθυμιῶν πίμπλασθαι ἢ φόβων. Οὐδὲν γὰρ δεινὸν μήποτε περὶ σώματος προσδοκήσῃ τοιούτου, οὔτε τις ἀσχολία νεῦσιν ποιοῦσα κάτω ἀπάγει τῆς κρείττονος καὶ μακαρίας θέας, ἀλλ' ἔστιν ἀεὶ πρὸς ἐκείνοις ἀπράγμονι δυνάμει τόδε τὸ πᾶν κοσμοῦσα.

3 Περὶ δὲ τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς, ἣ ἐν σώματι πάντη λέγεται κακοπαθεῖν καὶ ταλαιπωρεῖν ἐν ἀνίαις καὶ ἐπιθυμίαις καὶ φόβοις καὶ τοῖς ἄλλοις κακοῖς γιγνομένη, ἣ καὶ δεσμὸς τὸ σῶμα καὶ τάφος, καὶ ὁ κόσμος αὐτῇ σπήλαιον καὶ ἄντρον, ἥντινα γνώμην οὐ διάφωνον ἔχει ἐκ τῶν αἰτιῶν οὐ τῶν αὐτῶν τῆς καθόδου, νῦν λέγωμεν. Ὄντος τοίνυν

33 κρείττονι : χείρονι fortasse || 35 τὴν ante τοῦ del. Volkmann.
3 1 πάντη Volkmann : πάντα.

causes de cette descente de l'âme ne sont pas les mêmes. Toutes les intelligences, l'intelligence totale comme les autres, sont dans cette région de la pensée que nous appelons monde intelligible. Ce monde contient aussi les puissances intellectuelles comprises dans l'intelligence et les intelligences individuelles (car l'intelligence n'est pas une, mais à la fois une et multiple) ; les âmes aussi doivent être unes et multiples ; d'une âme unique proviennent des âmes multiples et différentes, comme d'un genre unique proviennent les espèces, supérieures et inférieures ; les unes sont mieux douées d'intelligence, et les autres moins douées, du moins d'intelligence en acte. Car là-bas il y a une intelligence qui, comme un grand être vivant, contient en sa puissance tous les autres êtres ; et il y a d'autres intelligences dont chacune contient en acte ce qu'une autre contient en puissance ; c'est comme si une ville avait une âme ; elle contient des habitants dont chacun a une âme ; mais l'âme de la ville est plus parfaite et plus puissante, bien que rien n'empêche que les autres âmes soient de même nature qu'elle. C'est encore comme si de la totalité du feu provenaient un grand foyer et de petits foyers ; la réalité entière du feu est celle de totalité du feu, ou plutôt celle dont provient la réalité de ce feu tout entier. La fonction de l'âme raisonnable est de penser, mais n'est pas seulement de penser ; qu'est-ce qui, en effet, la distinguerait de l'intelligence ? Ajoutant à sa faculté intellectuelle autre chose qui est son mode d'existence propre, elle ne reste pas intelligence ; mais elle a aussi une fonction qui fait partie, comme tout le reste, de la réalité. En jetant son regard sur la réalité antérieure, elle pense ; sur elle-même, elle se conserve ; sur ce qui la suit, elle ordonne, gouverne et commande ; car il n'est point possible de s'arrêter à l'intelligible, si une autre réalité peut se produire après lui, inférieure sans doute, mais nécessairement existante, puisque la réalité antérieure est également nécessaire [1].

4 Les âmes individuelles exercent leur inclination intellectuelle en se retournant vers le lieu d'où elles sont venues, mais elles possèdent aussi un pouvoir sur les êtres inférieurs ;

1. La nécessisé de l'âme dans l'ensemble de réalité divine est ici clairement déduite de la nécessité d'accepter un intermédiaire entre le monde intelligible et les choses sensibles.

παντὸς νοῦ ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ ὅλου τε καὶ παντός. ὃν δὴ κόσμον νοητὸν τιθέμεθα, ὄντων δὲ καὶ τῶν ἐν τούτῳ περιεχομένων νοερῶν δυνάμεων καὶ νόων τῶν καθέκαστα — οὐ γὰρ εἷς νοῦς μόνος, ἀλλ᾽ εἷς καὶ πολλοί — πολλὰς ἔδει καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς τὰς πολλὰς διαφόρους, ὥσπερ ἐκ γένους ἑνὸς εἴδη τὰ μὲν ἀμείνω, τὰ δὲ χείρω, καὶ τὰ μὲν νοερώτερα, τὰ δ᾽ ἧττον ἐνεργείᾳ τοιαῦτα. Καὶ γὰρ ἐκεῖ ἐν τῷ νῷ τὸ μὲν νοῦς περιέχων δυνάμει τἆλλα οἷον ζῷον μέγα, τὰ δ᾽ ἐνεργείᾳ ἕκαστον, ἃ δυναμει περιεῖχε θάτερον· οἷον εἰ πόλις ἔμψυχος ἦν περιεκτικὴ ἐμψύχων ἄλλων, τελειοτέρα μὲν ⟨ἡ⟩ πόλεως καὶ δυνατωτέρα, οὐδὲν μὴν ἐκώλυε τῆς αὐτῆς φύσεως εἶναι καὶ τὰς ἄλλας. Ἢ ὡς ἂν⟩ ἐκ τοῦ παντὸς πυρὸς τὸ μὲν μέγα, τὰ δὲ μικρὰ πυρὰ εἴη· ἔστι δὲ ἡ πᾶσα οὐσία ἡ τοῦ παντὸς πυρός, μᾶλλον δὲ ἀφ᾽ ἧς καὶ ἡ τοῦ παντός. Ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μέν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἄν καὶ νοῦ διαφέροι; Προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερὰ εἶναι καὶ ἄλλο, καθ᾽ ὃ τὴν οἰκείαν ἔσχεν ὑπόστασιν, νοῦς οὐκ ἔμεινεν, ἔχει τε ἔργον καὶ αὐτή, εἴπερ καὶ πᾶν, ὃ ἂν ᾖ τῶν ὄντων. Βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν σώζει ἑαυτήν, εἰς δὲ τὸ μετ᾽ αὐτὴν κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ· ὅτι μηδὲ οἷόν τε ἦν στῆναι τὰ πάντα ἐν τῷ νοητῷ, δυναμένου ἐφεξῆς καὶ ἄλλου γενέσθαι ἐλάττονος μέν, ἀναγκαίου δὲ εἶναι, εἴπερ καὶ τὸ πρὸ αὐτοῦ.

4 Τὰς δὴ καθέκαστα ψυχὰς ὀρέξει μὲν νοερᾷ χρωμένας ἐν τῇ ἐξ οὗ ἐγένοντο πρὸς αὐτὸ ἐπιστροφῇ, δύναμιν δὲ καὶ εἰς τὸ ἐπὶ τάδε ἐχούσας, οἷά περ φῶς ἐξηρτημένον μὲν

12 εἴδη : ἤδη E || 17 ἡ Kirchhoff || 19 ἂν Kirchhoff || 20 μικρὰ πυρά : πυρὰ μικρὰ EF || 24 τὴν — ὑπόστασιν om. E in marg. A || 25 αὐτή : αὐτήν E || καὶ ante πᾶν om E || 26 ἂν Kirchhoff : ἐὰν || ὄντων A sup. lin. F in marg. Creuzer : νοητῶν || 27 σώζει — δὲ om. E || ὃ post αὐτὴν del. Kirchhoff.

4 1 τὰς δὴ : δεῖ δὴ τὰς Vitringa.

c'est comme le rayon lumineux qui, par en haut, se rattache au soleil, mais ne refuse pas de fournir la lumière à l'être inférieur. Les âmes, si elles restent dans l'intelligible avec l'âme universelle, doivent échapper à la souffrance ; elles sont avec elle au ciel et partagent son gouvernement, comme les rois qui sont avec le souverain suprême, gouvernent avec lui sans descendre en personne du palais ; les âmes sont alors ensemble et dans le même lieu. Mais elles changent et passent de l'univers à ses parties ; chacune veut être à elle-même ; elle se fatigue d'être avec un autre ; et elle se retire en elle-même. Restée pendant longtemps dans cet éloignement et cette séparation du tout, sans diriger son regard vers l'intelligible, elle devient un fragment, elle s'isole, elle s'affaiblit, elle multiplie son action et n'envisage que des fragments ; appuyée sur un seul objet séparé de l'ensemble, elle s'éloigne de tout le reste ; elle vient et se tourne vers cet unique objet, battu par tous les autres[1] ; elle s'écarte de l'ensemble ; elle gouverne avec difficulté son objet particulier ; elle est maintenant en contact avec lui ; elle le garantit des objets extérieurs, elle lui est présente et y pénètre enfin en grande partie. Voilà d'où vient ce qu'on appelle la perte des ailes, et l'emprisonnement dans le corps, pour l'âme qui a dévié de la voie innocente dans laquelle elle gouvernait les êtres supérieurs, guidée par l'âme universelle ; et cet état antérieur était de toute manière meilleur quand elle montait. Donc l'âme, après sa chute, a été prise, elle est enchaînée, elle n'agit que par les sens, parce qu'elle est empêchée, au début, d'agir par l'intelligence ; elle est, dit-on, dans un tombeau et une caverne, mais en se retournant vers la pensée, elle se délivre de ses liens, et elle remonte lorsqu'elle part de la réminiscence pour contempler les êtres. Car elle contient toujours malgré tout une partie supérieure. Les âmes ont nécessairement une double vie ; elles vivent en partie de la vie de là-bas, et en partie de la vie d'ici, davantage de l'une, lorsqu'elles peuvent être en relation plus intime avec l'intelligence, et davantage de l'autre, dans le cas où elles y sont contraintes par leur nature ou par des circonstances accidentelles.

1. L'image et la description voisine sont dérivées surtout du *Timée* 43 b c, où le désordre dans l'âme vient du choc de son corps avec les autres corps du monde.

κατὰ τὰ ἄνω ἡλίου, τῷ δὲ μετ' αὐτὸ οὐ φθονοῦν τῆς χορηγίας, ἀπήμονας μὲν εἶναι ⟨δεῖ⟩ μετὰ τῆς ὅλης μενούσας ἐν τῷ νοητῷ, ἐν οὐρανῷ δὲ μετὰ τῆς ὅλης συνδιοικεῖν ἐκείνῃ, οἷα οἱ βασιλεῖς τῷ πάντων κρατοῦντι συνόντες συνδιοικοῦσιν ἐκείνῳ οὐ καταβαίνοντες οὐδ' αὐτοὶ ἀπὸ τῶν βασιλείων τόπων· καὶ γάρ εἰσιν ὁμοῦ ἐν τῷ αὐτῷ τότε. Μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν καὶ οἷον κάμνουσαι τῷ σὺν ἄλλῳ εἶναι ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ αὑτῶν ἑκάστη. Ὅταν δὴ τοῦτο διὰ χρόνων ποιῇ φεύγουσα τὸ πᾶν καὶ τῇ διακρίσει ἀποστᾶσα καὶ μὴ πρὸς τὸ νοητὸν βλέπῃ, μέρος γενομένη μονοῦται τε καὶ ἀσθενεῖ καὶ πολυπραγμονεῖ καὶ πρὸς μέρος βλέπει καὶ τῷ ἀπὸ τοῦ ὅλου χωρισμῷ ἑνός τινος ἐπιβᾶσα καὶ τὸ ἄλλο πᾶν φυγοῦσα, ἐλθοῦσα καὶ στραφεῖσα εἰς τὸ ἓν ἐκεῖνο πληττόμενον ὑπὸ τῶν ὅλων καὶ πάντων τοῦ τε ὅλου ἀπέστη, καὶ τὸ καθέκαστον μετὰ περιστάσεως διοικεῖ ἐφαπτομένη ἤδη καὶ θεραπεύουσα τὰ ἔξωθεν καὶ παροῦσα καὶ δοῦσα αὐτοῦ πολὺ εἰς τὸ εἴσω. Ἔνθα καὶ συμβαίνει αὐτῇ τὸ λεγόμενον πτεροῤῥυῆσαι καὶ ἐν δεσμοῖς τοῖς τοῦ σώματος γενέσθαι ἁμαρτούσῃ τοῦ ἀβλαβοῦς τοῦ ἐν τῇ διοικήσει τοῦ κρείττονος, ὃ ἦν παρὰ τῇ ψυχῇ τῇ ὅλῃ· τὸ δὲ πρὸ τοῦ ἦν παντελῶς ἄμεινον ἀναδραμούσῃ· εἴληπται οὖν πεσοῦσα καὶ πρὸς τῷ δεσμῷ οὖσα καὶ τῇ αἰσθήσει ἐνεργοῦσα διὰ τὸ κωλύεσθαι τῷ νῷ ἐνεργεῖν καταρχάς, τεθάφθαι τε λέγεται καὶ ἐν σπηλαίῳ εἶναι, ἐπιστραφεῖσα δὲ πρὸς νόησιν λύεσθαί τε ἐκ τῶν δεσμῶν καὶ ἀναβαίνειν, ὅταν ἀρχὴν λάβῃ ἐξ ἀναμνήσεως θεᾶσθαι τὰ ὄντα. Ἔχει γὰρ ἀεὶ οὐδὲν ἧττον ὑπερέχον τι. Γίγνονται οὖν οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης τόν τε ἐκεῖ βίον τόν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι, πλεῖον μὲν τὸν ἐκεῖ, αἳ δύνανται πλέον τῷ νῷ συνεῖναι, τὸν δὲ ἐνθάδε πλεῖον, αἷς τὸ ἐναντίον ἢ φύσει ἢ

5 δεῖ Volkmann || 9 εἰσιν : ἐστιν Kirchhoff || 16 ὅλου Ficin Creuzer : ὄγλου || 18 πάντων : πᾶν E || 24 τὸ δὲ — ἀναδραμούσῃ del. Müller || 31 τι ante ἀεὶ del. Kirchhoff.

C'est un peu ce que veut dire Platon, lorsqu'il fait des divisions et des portions dans le mélange du dernier cratère : il est nécessaire, dit-il, que les âmes n'arrivent à la naissance que lorsqu'elles ont été constituées par telle ou telle portion du mélange. Quand il dit que Dieu les sème, il faut l'entendre au sens où il représente Dieu parlant et faisant un discours[1] : car Platon suppose engendrées et créées les choses qui sont dans la nature de l'univers, et il croit qu'elles manifestent, dans leur série, les événements et les réalités éternels[2].

5 Il n'y a donc pas de divergence entre toutes ces expressions : la semence des âmes dans le devenir ; leur descente destinée à l'achèvement de l'univers ; le châtiment ; la caverne ; la nécessité et la liberté de cette descente, puisque la nécessité implique la liberté ; l'existence dans le corps, comme en une chose mauvaise ; pas plus qu'avec les expressions d'Empédocle : l'exil qui la sépare de Dieu, le voyage errant, la faute ; ni avec celle d'Héraclite : le repos dans l'exil ; et en général, la liberté dans la descente n'est pas contradictoire avec la contrainte. C'est toujours involontairement qu'on va au pire ; mais comme on y va par son mouvement propre, on peut dire que l'on subit la peine de ce que l'on a fait. D'autre part, puis qu'une loi éternelle de la nature nécessite ces actions et ces passions, puisque l'être qui se joint au corps en descendant de la région supérieure vient, par son arrivée, au-devant des besoins d'un autre être, on n'est en désaccord ni avec soi-même ni avec la vérité, en disant que c'est Dieu qui l'a envoyé. Et en effet les derniers effets d'un principe se rapportent toujours au principe d'où ils sont issus, même si les intermédiaires sont nombreux. Quant à la faute, elle est double ; celle dont l'âme est accusée pour être descendue, et celle qui consiste dans les mauvaises actions qu'elle commet, une fois venue ici. L'une est son état même d'abaissement ; pour l'autre, quand l'âme plonge moins profondément dans le corps et s'en retire plus vite, elle est digne d'être jugée selon

1. *Timée* 41 e : les âmes « sont semées dans les instruments du temps » : 41 d, Platon dit que le mélange d'où viennent les âmes particulières a été fait dans le « même cratère » que l'âme du monde ; Plotin paraît faire une confusion en parlant d'un second cratère au lieu d'un second mélange ;

2. Allusion à *Timée* 37 d, temps, image mobile de l'éternité.

τύχαις ὑπῆρξεν. Ἃ δὴ ὑποδεικνὺς ὁ Πλάτων ἠρέμα, ὅτε διαιρεῖ αὐτὰς ἐκ τοῦ ὑστέρου κρατῆρος καὶ μέρη ποιεῖ, τότε καὶ φησιν ἀναγκαῖον εἶναι εἰς γένεσιν ἐλθεῖν, ἐπείπερ ἐγένοντο μέρη τοιαῦτα. Εἰ δὲ λέγει σπεῖραι τὸν θεὸν αὐτάς, οὕτως ἀκουστέον, ὥσπερ ὅταν καὶ λέγοντα καὶ οἷον δημηγοροῦντα ποιῇ· ἃ γὰρ ἐν φύσει ἐστὶ τῶν ὅλων, ταῦτα καὶ ἡ ὑπόθεσις γεννᾷ τε καὶ ποιεῖ εἰς δεῖξιν προάγουσα ἐφεξῆς τὰ ἀεὶ οὕτω γιγνόμενά τε καὶ ὄντα.

5 Οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις ἥ τε εἰς γένεσιν σπορὰ ἥ τε εἰς τελείωσιν κάθοδος τοῦ παντός, ἥ τε δίκη τό τε σπήλαιον, ἥ τε ἀνάγκη τό τε ἑκούσιον, ἐπείπερ ἔχει τὸ ἑκούσιον ἡ ἀνάγκη, καὶ τὸ ἐν κακῷ τῷ σώματι εἶναι· οὐδ' ἡ Ἐμπεδοκλέους φυγὴ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πλάνη οὐδ' ἡ ἁμαρτία, ἐφ' ᾗ ἡ δίκη, οὐδ' ἡ Ἡρακλείτου ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ, οὐδ' ὅλως τὸ ἑκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὖ. Πᾶν μὲν γὰρ ἰὸν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ ἰὸν πάσχον τὰ χείρω ἔχειν λέγεται τήν ἐφ' οἷς ἔπραξε δίκην. Ὅταν δὲ ταῦτα πάσχειν καὶ ποιεῖν ᾗ ἀναγκαῖον ἀιδίῳ φύσεως νόμῳ, τὸ δὲ συμβαῖνον εἰς ἄλλου του χρείαν τῇ προσόδῳ ἁπαντᾷ καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ ὑπὲρ αὐτό, θεὸν εἴ τις λέγοι καταπέμψαι, οὐκ ἂν ἀσύμφωνος οὔτε τῇ ἀληθείᾳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἴη. Καὶ γὰρ ἀφ' ἧς ἀρχῆς ἕκαστα, εἰ καὶ τὰ μεταξὺ πολλά, καὶ τὰ ἔσχατα εἰς αὐτὴν ἀναφέρεται. Διττῆς δὲ τῆς ἁμαρτίας οὔσης, τῆς μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ κατελθεῖν αἰτίᾳ, τῆς δὲ ἐπὶ τῷ ἐνθάδε γενομένην κακὰ δρᾶσαι, ἡ μέν ἐστιν αὐτὸ τοῦτο, ὃ πέπονθε κατελθοῦσα, τῆς δὲ τὸ ἔλαττον εἰς σώματα ἄλλα

36 αὐτὰς Kirchhoff : αὐτά || ὑστέρου : προτέρου dubito ; cf. *Tim.*, 41 d.

5 2 σπορὰ : φθορὰς E || 11 αἰδίῳ Kirchhoff : αἰδίως || 12 τῇ : ἐν τῇ CE || τῇ — ἁπαντᾷ om. F || προσόδῳ : προόδῳ Kirchhoff || καταβαῖνον : τὸ καταβαῖνον Vitringa || 13 αὐτὸ θεόν : αὐτὸν θεόν AEF || 17 τῷ Kirchhoff : τὸ.

ses mérites (le mot jugement signifiant que la chose dépend d'une loi divine) ; mais l'énormité dans le vice mérite un châtiment sous la surveillance de démons vengeurs. Ainsi l'âme, cet être divin, issu des régions supérieures, vient à l'intérieur d'un corps : elle qui est la dernière des divinités vient ici par inclination volontaire, pour exercer sa puissance et mettre de l'ordre en ce qui est après elle ; et si elle fuit au plus vite, elle ne subit aucun dommage pour avoir pris connaissance du mal, pour avoir connu la nature du vice, pour avoir manifesté ses puissances et avoir produit des actes et des actions : toutes ces forces, inactives dans le monde incorporel, seraient vaines si elles ne passaient toujours à l'acte[1] ; l'âme même ignorerait qu'elle les possède, si elles ne se manifestaient et ne procédaient d'elle ; car l'acte manifeste toujours une puissance cachée et invisible qui n'est pas en elle-même, une vraie réalité. De fait, chacun est émerveillé des richesses intérieures d'un être en voyant la variété de ses effets extérieurs, tels qu'ils sont dans les ouvrages délicats qu'il fabrique.

6 Il ne doit pas exister une seule chose ; sinon, tout demeurerait caché, puisque les choses n'ont dans l'Un aucune forme distincte ; aucun être particulier n'existerait, si l'Un restait immobile en lui-même ; il n'y aurait pas cette multiplicité d'êtres issus de l'Un, s'il n'y avait eu après lui la procession des êtres qui ont le rang d'âmes. De même les âmes ne doivent pas exister seules, sans qu'apparaissent les produits de leur activité ; il est inhérent à toute nature de produire après elle et de se développer en allant d'un principe indivisible, sorte de semence, jusqu'à un effet sensible ; le terme antérieur reste à la place qui lui est propre ; mais son conséquent est le

1. Il s'agit dans ce passage des puissances dites irrationnelles, c'est-à-dire de la puissance végétative, de la tendance et de la sensation. Au sujet de ces puissances, tantôt comme au traité précédent (chap. XIV, l. 11) Plotin soutient avec le *Timée* (69 a c, fabrication de l'âme mortelle) que ces puissances sont une addition à l'âme divine, tantôt, comme ici, qu'elles existaient avant la vie dans le corps, tantôt enfin, comme dans la sixième Ennéade (traité VII début), que la descente dans le corps n'a fait naître aucune activité qui n'existât déjà dans l'exemplaire idéal d'un être. Cette dernière solution est déjà celle d'Albinus, *Introduction aux dogmes de Platon*, ch. XXIII, fin.

δῦναι καὶ θᾶττον ⟨ἐξαναδύναι⟩ ἐκ κρίσεως τῆς κατ' ἀξίαν — ὃ δὴ θεσμῷ θείῳ γιγνόμενον διὰ τοῦ τῆς κρίσεως ὀνόματος δηλοῦται — τὸ δὲ τῆς κακίας ἄμετρον εἶδος μείζονος καὶ τῆς δίκης ἠξίωται ἐπιστασίᾳ τιννυμένων δαιμόνων. Οὕτω τοι καίπερ οὖσα θεῖον καὶ ἐκ τῶν τόπων τῶν ἄνω ἐντὸς γίνεται τοῦ σώματος καὶ θεὸς οὖσα ὁ ὕστερος ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ καὶ αἰτίᾳ δυνάμεως καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσεως ὧδι ἔρχεται· κἂν μὲν θᾶττον φύγῃ, οὐδὲν βέβλαπται γνῶσιν κακοῦ προσλαβοῦσα καὶ φύσιν κακίας γνοῦσα τάς τε δυνάμεις ἀγαγοῦσα αὐτῆς εἰς τὸ φανερὸν καὶ δείξασα ἔργα τε καὶ ποιήσεις, ἃ ἐν τῷ ἀσωμάτῳ ἠρεμοῦντα μάτην τε ἂν ἦν εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἀεὶ οὐκ ἰόντα τήν τε ψυχὴν αὐτὴν ἔλαθεν ἂν ἃ εἶχεν οὐκ ἐκφανέντα οὐδὲ πρόοδον λαβόντα· εἴπερ πανταχοῦ ἡ ἐνέργεια τὴν δύναμιν ἔδειξε κρυφθεῖσαν ἂν ἀπάντῃ καὶ οἷον ἀφανισθεῖσαν καὶ οὐκ οὖσαν μηδέποτε ὄντως οὖσαν. Νῦν μὲν γὰρ θαῦμα ἔχει τῶν ἔνδον ἕκαστος διὰ τῆς ποικιλίας τῶν ἔξω, οἷά ἐστιν ἐκ τοῦ τὰ γλαφυρὰ ταῦτα δρᾶσαι.

6 Εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι — ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα μορφὴν ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα, οὐδ' ἂν ὑπῆρχέ τι τῶν ὄντων στάντος ἐν αὐτῷ ἐκείνου, οὐδ' ἂν τὸ πλῆθος ἦν ἂν τῶν ὄντων τούτων τῶν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γεννηθέντων μὴ τῶν μετ' αὐτὸ τὴν πρόοδον λαβόντων, ἃ ψυχῶν εἵληχε τάξιν· τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ψυχὰς ἔδει μόνον εἶναι μὴ τῶν δι' αὐτὰς γενομένων φανέντων, εἴπερ ἑκάστῃ φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι οἷον σπέρματος ἔκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν ἰούσῃ, μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ,

20 καὶ θᾶττον ἐκ : καὶ θάνατος ἐκ Vitringa || ἐξαναδῦναι Müller e 7, 11 || ἐκ fortasse delendum || 27 κοσμήσεως Kirchhoff : κοσμήσει || 29 ἀγαγοῦσα Kirchhoff : ἄγουσα || 37 οἷά Volkmann : οἰόν.

6 5 αὐτὸ Vitringa : αὐτὰ codd. || 10 ἰούσῃ Kirchhoff : ἰούσης.

produit d'une puissance ineffable qui était en lui ; il ne doit pas immobiliser cette puissance et, par jalousie, en borner les effets ; mais elle doit avancer toujours, jusqu'à ce que tous ses effets parviennent dans les limites du possible au dernier des êtres, en raison de l'immensité de cette puissance qui étend ses dons à tous les êtres et ne peut rien laisser sans une part d'elle-même [1]. Car il n'y a rien qui empêche un être d'avoir la part de bonté qu'il est capable de recevoir. Si la nature de la matière est éternelle, il est impossible, puisqu'elle existe, qu'elle n'ait pas sa part du principe qui fournit le bien à chaque chose, autant qu'elle est capable de le recevoir ; et si la production de la matière est une suite nécessaire des causes antérieures à elle, elle ne doit pas non plus dans ce cas être séparée de ce principe, comme si ce principe, qui lui donne, par grâce, l'existence, s'arrêtait par impossibilité d'aller jusqu'à elle. Donc ce qu'il y a de plus beau dans l'être sensible est la manifestation de ce qu'il y a de meilleur dans les êtres intelligibles, de leur puissance et de leur bonté ; tout se tient, et pour toujours, réalités intelligibles et réalités sensibles ; celles-là existent par elles-mêmes, celles-ci reçoivent éternellement l'existence, en participant aux premières ; et elles imitent autant qu'elles le peuvent la nature intelligible.

7 Il y a deux natures, la nature intelligible et la nature sensible ; il est mieux pour l'âme d'être dans l'intelligible, mais il est nécessaire, avec la nature qu'elle a, qu'elle participe à l'être sensible ; il ne faut pas s'irriter contre elle, si elle n'est pas un être supérieur en toutes choses : c'est qu'elle occupe dans les êtres un rang intermédiaire ; elle a une portion d'elle-même qui est divine ; mais placée à l'extrémité des êtres intelligibles et aux confins de la nature sensible, elle lui donne quelque chose d'elle-même. Elle reçoit en échange, quelque chose de cette nature, si elle ne l'organise pas en restant elle-même en sûreté, et si, par trop d'ardeur, elle se

1. Il n'est aucun texte où soit plus nettement affirmée la nécessité de la production des choses ; on remarquera ici un trait fort semblable au fameux mécanisme métaphysique de Leibniz (*De originatione rerum radicali* VII, 304 ed. Gerhardt), à savoir la production nécessaire d'un optimum, ou du plus haut degré de réalité compatible avec les conditions données.

τοῦ δὲ μετ' αὐτὸ οἷον γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου, ὅση ἦν ἐν ἐκείνῳ, ἣν οὐκ ἔδει στῆσαι οἷον περιγράψαντα φθόνῳ, χωρεῖν δὲ ἀεί, ἕως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τὰ πάντα ἧκῃ αἰτίᾳ δυνάμεως ἁπλέτου ἐπὶ πάντα παρ' αὐτῆς πεμπούσης καὶ οὐδὲν περιιδεῖν ἄμοιρον αὐτῆς δυνάμένης. Οὐ γὰρ δὴ ἦν ὃ ἐκώλυεν ὅτιοῦν ἔμμοιρον εἶναι φύσεως ἀγαθοῦ, καθ' ὅσον ἕκαστον οἷόν τε ἦν μεταλαμβάνειν. Εἴτ' οὖν ἦν ἀεὶ ἡ τῆς ὕλης φύσις, οὐχ οἷόν τε ἦν αὐτὴν μὴ μετασχεῖν οὖσαν τοῦ πᾶσι τὸ ἀγαθὸν καθ' ὅσον δύναται ἕκαστον χορηγοῦντος· εἴτ' ἐπηκολούθησεν ἐξ ἀνάγκης ἡ γένεσις αὐτῆς τοῖς πρὸ αὐτῆς αἰτίοις, οὐδ' ὡς ἔδει χωρὶς εἶναι, ἀδυναμίᾳ πρὶν εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν στάντος τοῦ καὶ τὸ εἶναι οἷον ἐν χάριτι δόντος. Δεῖξις οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῷ κάλλιστον, τῆς τε δυνάμεως τῆς τε ἀγαθότητος αὐτῶν, καὶ συνέχεται πάντα εἰς ἀεὶ τά τε νοητῶς τά τε αἰσθητῶς ὄντα, τὰ μὲν παρ' αὐτῶν ὄντα, τὰ δὲ μετοχῇ τούτων τὸ εἶναι εἰς ἀεὶ λαβόντα, μιμούμενα τὴν νοητὴν καθ' ὅσον δύναται φύσιν.

7 Διττῆς δὲ φύσεως ταύτης οὔσης, τῆς μὲν νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχει καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούσῃ, καὶ οὐκ ἀγανακτητέον αὐτήν, εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον, μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὅμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μέν τι τούτῳ τῶν παρ' αὐτῆς, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ' αὐτοῦ, εἰ μὴ μετὰ τοῦ αὐτῆς ἀσφαλοῦς διακοσμοῖ, προθυμίᾳ δὲ πλείονι εἰς τὸ εἴσω δύοιτο μή μείνασα ὅλη μεθ' ὅλης, ἄλλως τε καὶ δυνατὸν ⟨ὂν⟩ αὐτῇ πάλιν ἐξανα-

12 ἐκείνῳ E Vitringa : ἐκείνοις || 16 ἂν post ἐκώλυεν coni. Vitringa || ἔμμοιρον Kirchhoff : ἄμοιρον || 21 αὐτῆς : αὐτοῖς E.

7 1 τῆς μὲν νοητῆς : τῆς νοητοῖς E || 4 ἑαυτῇ ante εἰ del. Kirchhoff || 9 αὐτῆς : αὐτοῦ A αὐτοῦ F (cum ης sup. lin.) || 11 ὂν Kirchhoff.

plonge en elle sans rester tout entière en elle-même ; d'ailleurs il lui est possible de remonter à la surface, et, ayant acquis l'expérience de ce qu'elle a vu et de ce qu'elle a subi ici, de comprendre ce qu'est l'existence dans l'intelligible et d'apprendre à connaître plus clairement le bien par la comparaison avec son contraire. Car l'épreuve du mal constitue une connaissance plus exacte du bien chez les êtres dont la puissance est trop faible pour connaître le mal de science certaine avant de l'avoir éprouvé[1]. La pensée discursive est une descente jusqu'au degré inférieur de l'intelligence ; elle ne peut remonter jusqu'à l'au delà ; mais, agissant d'elle-même, et ne pouvant rester en elle-même à cause d'une nécessité et d'une loi naturelle, elle va jusqu'à l'âme ; là est pour elle la fin de sa descente ; et, tandis qu'elle remonte en sens inverse, elle abandonne l'être qui vient à sa suite. Il en est de même de l'acte de l'âme ; ce qui vient à sa suite, ce sont les êtres d'ici ; ce qui est avant elle, c'est la contemplation des réalités ; pour certaines âmes, cette contemplation s'opère partie par partie et successivement, et la conversion vers le mieux s'opère dans un lieu inférieur : mais celle qu'on appelle l'âme de l'univers ne se trouve jamais en train de mal agir ; elle ne subit aucun mal ; elle saisit par la contemplation intellectuelle ce qui est au-dessous d'elle, et elle se ratache toujours aux êtres supérieurs, autant que les deux choses sont possibles simultanément ; et elle prend à ces êtres pour donner en même temps à ceux d'ici, puisque, étant une âme, il est impossible qu'elle ne soit pas en contact avec eux.

8 Et s'il faut oser dire ce qui nous paraît juste contrairement à l'opinion des autres, il n'est pas vrai qu'aucune âme, pas même la nôtre, soit entièrement plongée dans le sensible ; il y a en elle quelque chose qui reste toujours dans l'intelligible ; mais si la partie qui est dans le sensible domine, ou plutôt si elle est dominée et troublée, elle ne nous permet pas d'avoir le sentiment des objets contemplés par la partie supérieure de l'âme ; car l'objet de sa pensée ne vient en nous que lorsqu'il est descendu jusqu'à notre sentiment. Nous

1. Cette vue paraît empruntée à la théodicée stoïcienne à laquelle, on le voit par *Enn.* III, 2 et 3, Plotin n'est pas étranger ; cf. l'opinion de Chrysippe dans Arnim, *Stoicorum Vet. fragmenta*, II, nos 1175 et 1152.

δῦναι, ἱστορίαν ὧν ἐνταῦθα εἶδέ τε καὶ ἔπαθε προσλαβούσῃ καὶ μαθούσῃ, οἷον ἄρα ἐστὶν ἐκεῖ εἶναι καὶ τῇ παραθέσει τῶν οἷον ἐναντίων σαφέστερον τὰ ἀμείνω μαθούσῃ. Γνῶσις γὰρ ἐναργεστέρα τἀγαθοῦ ἡ τοῦ κακοῦ πεῖρα οἷς ἡ δύναμις ἀσθενεστέρα, ἢ ὥστε ἐπιστήμῃ τὸ κακὸν πρὸ πείρας γνῶναι. Ὥσπερ δὲ ἡ νοερὰ διέξοδος κατάβασίς ἐστιν εἰς ἔσχατον τὸ χεῖρον — οὐ γὰρ ἔνι εἰς τὸ ἐπέκεινα ἀναβῆναι, ἀλλ' ἀνάγκη ἐνεργήσασαν ἐξ ἑαυτῆς καὶ μὴ δυνηθεῖσαν μεῖναι ἐφ' ἑαυτῆς φύσεως δὴ ἀνάγκῃ καὶ νόμῳ μέχρι ψυχῆς ἐλθεῖν· τέλος γὰρ αὐτῇ τοῦτο· ταύτῃ δὲ τὸ ἐφεξῆς παραδοῦναι αὐτὴν πάλιν ἀναδραμοῦσαν — οὕτως καὶ ψυχῆς ἐνέργεια· τὸ μὲν μετ' αὐτὴν τὰ τῇδε, τὸ δὲ πρὸ αὐτῆς ἡ θέα τῶν ὄντων, ταῖς μὲν παρὰ μέρος καὶ χρόνῳ γιγνομένου τοῦ τοιούτου καὶ ἐν τῷ χείρονι γιγνομένης ἐπιστροφῆς πρὸς τὰ ἀμείνω, τῇ δὲ λεγομένῃ τοῦ παντὸς εἶναι τὸ μηδ' ἐν τῷ χείρονι ἔργῳ γεγονέναι. ἀπαθεῖ δὲ κακῶν οὔσῃ θεωρίᾳ τε περινοεῖν τὰ ὑπ' αὐτὴν ἐξηρτῆσθαί τε τῶν πρὸ αὐτῆς ἀεί, ᾗ ἅμα δυνατὸν καὶ ἄμφω, λαμβανούσῃ μὲν ἐκεῖθεν, χορηγούσῃ δὲ ἅμα ἐνταῦθα, ἐπείπερ ἀμήχανον ἦν μὴ καὶ τούτων ἐφάπτεσθαι ψυχῇ οὔσῃ.

8 Καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί, τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ εἰ κρατοῖ, μᾶλλον δὲ εἰ κρατοῖτο καὶ θορυβοῖτο, οὐκ ἐᾷ αἴσθησιν ἡμῖν εἶναι ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω· τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθέν, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἥκῃ καταβαῖνον· οὐ γὰρ πᾶν, ὃ γίνεται περὶ ὁτιοῦν μέρος ψυχῆς, γινώσκομεν, πρὶν ἂν εἰς ὅλην τὴν ψυχὴν ἥκῃ· οἷον καὶ ἐπιθυμία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ μένουσα

13 οἷον ante σαφέστερον del. Vitringa || 15 οἷς : ᾗς EF || 20 δὴ Creuzer : δὲ || 29 ᾗ Kirchhoff : ἢ.

8 4 εἰ κράτοι : ὁ εἰ κρατεῖ AF εἰ κρατοῖτο Müller.

ne connaissons pas tout ce qui se passe en une partie quelconque de l'âme, avant d'être arrivés à la connaissance complète de l'âme; par exemple le désir, s'il reste dans la faculté appétitive, n'est pas connu de nous; il est connu lorsque nous le percevons par la faculté du sens intérieur, par la réflexion, ou par toutes les deux. Toute âme a un côté inférieur tourné vers le corps et un côté supérieur tourné vers l'intelligence. L'âme totale, celle de l'univers, organise l'univers par la partie d'elle-même qui est du côté du corps; elle est supérieure au tout et agit sans fatigue, parce qu'elle se décide non par raisonnement, comme nous, mais par intuition intellectuelle comme l'art: c'est la partie inférieure de cette âme, qui organise l'univers. Les âmes particulières, celles d'une portion de l'univers, ont, elles aussi, une partie supérieure ; mais elles sont occupées par les sens et les impressions; elles perçoivent beaucoup d'objets contraires à la nature, qui les font souffrir et qui les troublent; la portion dont elles ont la surveillance est défectueuse, et rencontre tout autour d'elle beaucoup d'objets étrangers; elle en désire beaucoup d'autres ; elle y a plaisir, et son plaisir la trompe. Mais l'âme a aussi une partie insensible à ces plaisirs passagers, et vivant d'une vie semblable à l'âme totale.

〈οὐ〉 γινώσκεται ἡμῖν, ἀλλ' ὅταν τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει ἢ καὶ διανοητικῇ ἀντιλαβώμεθα ἢ ἄμφω. Πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς τὸ σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν. Καὶ ἡ μὲν ὅλη καὶ ὅλου τῷ αὐτῆς μέρει τῷ πρὸς τὸ σῶμα τὸ ὅλον κοσμεῖ ὑπερέχουσα ἀπόνως, ὅτι μηδὲ ἐκ λογισμοῦ, ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ νῷ, ὡς ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται, τοῦ κάτω αὐτῆς κοσμοῦντος τὸ ὅλον. Αἱ δ' ἐν μέρει γινόμεναι καὶ μέρους ἔχουσι μὲν καὶ αὗται τὸ ὑπερέχον, ἄσχολοι δὲ τῇ αἰσθήσει καὶ ἀντιλήψει πολλῶν ἀντιλαμβανόμεναι τῶν παρὰ φύσιν καὶ λυπούντων καὶ ταραττόντων, ἅτε οὖ ἐπιμελοῦνται μέρους καὶ ἐλλιποῦς 〈ὄντος〉 καὶ πολλὰ ἔχοντος τὰ ἀλλότρια κύκλῳ, πολλὰ δὲ ὧν ἐφίεται· καὶ ἥδεται δὲ καὶ ἡδονὴ ἠπάτησε. Τὸ δέ ἐστι καὶ ἀνήδονον τὰς προσκαίρους ἡδονάς, ἡ δὲ διαγωγὴ ὁμοία.

10 οὐ Kirchhoff || 16 βουλεύεται Creuzer : βούλεται || τοῦ : τό AEF (cum ου sup. lin.) || τοῦ — ὅλον fort. secludendum || τὸ ὅλον Kirchhoff : τοῦ ὅλου A ὅτι ὅλου CE ὅλου F (cum ν sup. lin.) || 21 ὄντος Kirchhoff || 23 ὅν ante τὰς del. Vitringa.

NOTICE

L'unité de l'univers (chap. 1, fin) montre avec certitude que l'univers a une âme unique. Cette thèse stoïcienne, qui trouvait tant d'appui dans le *Timée*, le *Phèdre* et les *Lois*, est très ardemment soutenue par Plotin ; l'âme est un principe d'explication cosmologique, exigé par l'ensemble de la doctrine qui doit retrouver dans l'unité du monde sensible l'image de l'unité du monde intelligible. De quelque manière qu'on imagine la multiplicité des âmes individuelles, il faudra donc que cette multiplicité soit en accord avec l'unité de l'âme du monde : c'est dire, et le traité précédent en était déjà la preuve, que Plotin n'est pas libre de concevoir les destinées individuelles autrement que dans leur liaison avec la force cosmique fondamentale qui anime le monde.

Le présent traité est destiné à résoudre quelques-unes des difficultés qui proviennent de la nécessité de cet accord. La première difficulté est exposée au chapitre 1 : s'il y a une âme unique, toute sensation que je percevrai devrait en même temps être perçue par toutes les âmes puisqu'elles se réduisent à une âme unique. On reconnaît ici le prototype de l'objection fameuse, si souvent répétée contre le panthéisme, celle qui fait le fond de la critique de Bayle contre Spinoza.

La réponse ou plutôt les réponses se trouvent au chapitre II. Leur principe commun est exprimé à la fin du chapitre : d'après le *Timée*, il faut, dans une hypostase telle que l'âme, admettre à côté de l'essence individuelle, une essence qui se divise dans les corps (II, 24-28) ; autrement dit, cette force qui est l'âme ne peut être séparée du rayonnement

qui en émane. Or, c'est le premier moment de l'argumentation (l. 1 à 8), les rayons divers se combinant avec des corps divers donnent lieu à autant de corps vivants qui ont chacun des impressions différentes ; l'âme commune d'où partent les rayons est comme le genre humain, identique chez tous les hommes, bien que chaque individu soit différent. Même dans un corps unique, d'ailleurs, chaque partie, chacune des deux mains par exemple, a des impressions incommunicables aux autres (rappelons que Plotin localise la sensation à l'endroit même du corps où elle est sentie) (8-10). Il est vrai que, dans ce cas, les sensations sont perçues à la fois par l'âme de ce corps ; ce n'est donc que si les deux corps se réunissaient en un seul que l'objection pourrait valoir (10-12). Mais, même alors, il n'est nullement certain que toute impression éprouvée dans une partie du corps va jusqu'à l'âme ; Plotin qui songe peut-être ici à ces impressions trop faibles pour être senties (Platon les avait signalées dans le *Philèbe*), met aussi en avant les monstres marins (12-20). La conclusion est que la sympathie entre les parties de l'univers ne suppose nullement qu'elles se sentent réciproquement (20-24), et que d'ailleurs, si l'univers influence ses propres parties, il ne s'ensuit pas que chaque partie influence à son tour l'ensemble (28-33) (Cet argument est interrompu par l'affirmation du principe général de la divisibilité de l'âme (23-27), dont nous avons parlé).

Avant de passer au deuxième argument, le développement s'interrompt dans les neuf premières lignes du chapitre III, par une remarque incidente ; la sympathie de toutes les parties de l'univers les unes avec les autres est chose prouvée par des faits abondants : c'est la sympathie dans la souffrance, c'est l'amitié, ce sont les incantations, la magie, la télépathie. Cette remarque paraît ici hors de lieu ; elle n'ajoute rien à l'argumentation qui finit avec le chapitre II. Ce qui intéresse l'argument n'est pas de démontrer ici que la sympathie existe, mais que, même à supposer qu'elle existe, elle n'implique pas communauté de sensations et d'état. L'étrangeté de la remarque est encore soulignée par son début :

ἐκ τοῦ ἐναντίου φησὶν ὁ λόγος. « Au contraire de ce qui précède, voici ce que dit le développement. » On ne peut traduire, en effet, λόγος par raisonnement, puisque la thèse de lasympathie est établie non par le raisonnement, mais par une accumulation de faits plus ou moins étranges. De plus cette thèse paraît vouloir contredire l'affirmation finale du chapitre précédent qui semble en contester la vérité. Enfin ce passage apparaît comme un résumé. Tout donne l'impression qu'il est un résumé d'un traité de Plotin lui-même, des chapitres XL et XLI de *Ennéade* IV, IV ; ce sont, à l'exception du dernier, les mêmes faits qui y servent à Plotin à établir la thèse de la sympathie universelle. Et il est vraisemblable qu'un éditeur (peut-être Porphyre), frappé de la contradiction entre le doute sur la sympathie que suggère Plotin à la fin du chapitre II, et ses affirmations du quatrième traité a introduit cette remarque : « Et pourtant, commence-t-elle, contrairement à ce qui vient d'être dit, un traité de Plotin affirme, etc. » Nous pouvons prendre là sur le fait, ces interventions d'éditeurs dont nous avons déjà eu quelques exemples.

La seconde difficulté, qui avait été déjà indiquée en même temps que la première (I, 19-21) est ensuite reprise (III, 10-11) : comment la distinction classique entre les âmes hiérarchisées, est-elle compatible avec l'unité de l'âme? La solution, qui occupe toute la fin du chapitre III en est demandée au même texte du *Timée*, qui a servi à résoudre la première difficulté. Toute cette hiérarchie des âmes, après l'âme raisonnable provient de l' « essence divisible dans les corps », c'est-à-dire du rayonnement de la première âme.

C'est cette solution identique des deux premières difficultés qui implique à son tour la troisième, sur laquelle Plotin reviendra si souvent. L'unité d'origine des âmes particulières suffit-elle pour dire que toutes les âmes se réduisent à une? Et au chapitre IV, Plotin vise plus spécialement la manière dont le stoïcisme se représente cette origine : si en effet, à sa manière, on considère que l'âme originaire est un corps dont les âmes individuelles sont des fragments, on conclura que

l'âme unique se consume en se partageant. Que si l'âme-corps à l'origine a le titre d'âme non pas grâce à sa masse corporelle, mais grâce à son essence, les âmes diverses qui naissent d'elle lui sont alors homogènes, et son essence peut se diviser et se répartir sans nullement s'épuiser. Le chapitre v cherche à faire comprendre comment une même essence, tout en restant en elle-même, peut exister en des choses multiples. C'est une question fondamentale et peut-être la plus importante de toute la métaphysique de Plotin ; c'est l'aspect plotinien de la grande difficulté de la participation, à laquelle il revient en particulier dans les 4e et 5e traités de la dernière Ennéade. Ici, il est bien loin semble-t-il, d'avoir tiré la question au clair ; et le traité se termine par deux images tout à fait familières à Plotin, qui mettent sur la voie de la solution, plutôt qu'elles ne la donnent : la première est celle de la raison séminale qui contient en elle toute la diversité des organes du corps ; la seconde celle d'une science, comme les mathématiques, qui contient tous ses théorèmes, et dont chaque théorème contient en puissance tous les autres : une image empruntée au dynamisme de la vie, une autre au dynamisme de l'intelligence, et toutes deux faisant contraste avec l'image statique d'une fragmentation.

IX [8]

EST-CE QUE TOUTES LES AMES FONT UNE AME UNIQUE?

1 Nous disons que l'âme de chaque être est unique parce qu'elle est présente tout entière en tout lieu du corps ; ainsi elle est réellement unique; elle n'a pas une partie dans tel endroit du corps, et une autre dans tel autre endroit; l'âme sensitive chez les êtres sentants, comme l'âme végétative chez les plantes, est en entier en tout endroit du corps et en chacune de ses parties. Est-ce que, de la même manière, mon âme, la vôtre et toutes les autres ne font qu'une seule âme ? Est-ce que, dans l'univers, il y a en tout une âme unique qui ne se divise pas selon la masse corporelle, mais qui est partout identique ? (Pourquoi, en effet, si l'âme qui est en moi est unique, celle qui est dans l'univers ne serait-elle pas unique ? Car il n'y a pas là-bas de masse matérielle ni de corps) ; maintenant, si mon âme et la vôtre viennent de l'âme de l'univers, toutes les âmes, encore une fois, ne seront qu'une seule âme. Qu'est donc cette âme unique ? — Mais il faut chercher d'abord si l'on a raison de dire que toutes les âmes font une âme unique, au sens où l'âme d'un individu est unique. Car il est absurde que mon âme et celle d'un autre individu quelconque soient une seule âme. Il faudrait, quand j'éprouve une sensation, que cet individu l'éprouvât aussi, qu'il fût bon, quand je suis bon, qu'il désirât quand je désire, et en général que nous eussions les mêmes impressions l'un que l'autre et que l'univers, de telle manière que, si j'ai une impression, l'univers la sente avec moi. Et, s'il n'y avait qu'une âme, comment y aurait-il des âmes raisonnables et d'autres sans raison, des âmes dans les animaux et d'autres dans les plantes? Et pourtant, encore une fois, si nous n'admettons pas cette thèse, il n'y aura pas d'unité dans l'univers, et on ne découvrira plus de principe unique pour les âmes

IX [8]

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΠΑΣΑΙ ΑΙ ΨΥΧΑΙ ΜΙΑ

1 Ἆρ' ὥσπερ ψυχὴν ἑκάστου μίαν φαμὲν εἶναι, ὅτι πανταχοῦ τοῦ σώματος ὅλη πάρεστι, καὶ ἔστιν ὄντως τὸν τρόπον τοῦτον μία, οὐκ ἄλλο μέν τι αὐτῆς ὧδι, ἄλλο δὲ ὧδι τοῦ σώματος ἔχουσα, ἔν τε τοῖς αἰσθητικοῖς οὕτως ἡ αἰσθητική, καὶ ἐν τοῖς φυτικοῖς δὲ ὅλη πανταχοῦ ἐν ἑκάστῳ μέρει, οὕτως καὶ ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ μία καὶ πᾶσαι μία; Καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἡ ἐν πᾶσι μία οὐχ ὡς ὄγκῳ μεμερισμένη, ἀλλὰ πανταχοῦ ταὐτόν; Διά τί γὰρ ἡ ἐν ἐμοὶ μία, ἡ δ' ἐν τῷ παντὶ οὐ μία; Οὐ γὰρ ὄγκος οὐδὲ ἐκεῖ οὐδὲ σῶμα. Εἰ μὲν οὖν ἐκ τῆς τοῦ παντὸς καὶ ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σή, μία δὲ ἐκείνη, καὶ ταύτας δεῖ εἶναι μίαν. Εἰ δὲ καὶ ἡ τοῦ παντὸς καὶ ἡ ἐμὴ ἐκ ψυχῆς μιᾶς, πάλιν αὖ πᾶσαι μία. Αὕτη τοίνυν τίς ἡ μία; Ἀλλὰ πρότερον λεκτέον, εἰ ὀρθῶς λέγεται τὸ μίαν τὰς πάσας ⟨εἶναι⟩, ὥσπερ ἡ ἑνὸς ἑκάστου· ἄτοπον γάρ, εἰ μία ἡ ἐμὴ καὶ ἡ ὁτουοῦν ἄλλου. Ἐχρῆν γὰρ ἐμοῦ αἰσθανομένου καὶ ἄλλον αἰσθάνεσθαι, καὶ ἀγαθοῦ ὄντος ἀγαθὸν ἐκεῖνον εἶναι καὶ ἐπιθυμοῦντος ἐπιθυμεῖν, καὶ ὅλως ὁμοπαθεῖν ἡμᾶς τε πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τὸ πᾶν, ὥστε ἐμοῦ παθόντος συναισθάνεσθαι τὸ πᾶν. Πῶς δὲ καὶ μιᾶς οὔσης ἡ μὲν λογική, ἡ δὲ ἄλογος, καὶ ἡ μὲν ἐν ζῴοις, ἡ δὲ ἐν φυτοῖς ἄλλη; Πάλιν δὲ εἰ μὴ θησόμεθα ἐκείνως, τό τε πᾶν ἓν οὐκ ἔσται, μία τε ἀρχὴ ψυχῶν οὐχ εὑρεθήσεται.

1 14 εἶναι Kirchhoff.

2 D'abord, à supposer que mon âme et celle d'un autre soient une seule âme, il n'est pas vrai pour cela que le composé d'âme et de corps soit identique en nous deux. Une âme identique en deux corps différents n'aura pas en chacun des deux les mêmes impressions. C'est comme l'*homme* ; il se meut en moi, si je suis en mouvement, et il est immobile en vous, si vous êtes en repos. Il n'est donc ni absurde ni paradoxal d'admettre que l'âme soit identique en moi et en vous ; et il n'est pas nécessaire pour cela que, si je sens, un autre soit affecté de la même impression. Même dans un corps unique, l'impression qui affecte une main n'est pas sentie par l'autre, mais par l'âme qui est dans l'ensemble du corps. Si donc vous deviez connaître ce qui m'affecte, il faudrait un corps unique où nos deux corps s'uniraient ; ainsi liées ensemble, les deux âmes auraient les mêmes sensations. Mais il convient de penser que beaucoup des phénomènes qui ont lieu dans un seul et même corps échappent à l'ensemble, et d'autant plus que le corps est plus grand. On raconte au sujet des monstres marins que l'animal entier n'a aucune sensation de certaines impressions éprouvées dans une partie du corps, quand ces impressions le remuent faiblement. Il n'est donc point nécessaire que, si une partie du corps est seule affectée, il y ait une sensation claire pour l'animal tout entier ; sans doute, même alors, il n'est pas absurde d'admettre une sympathie dans l'ensemble, et il ne faut pas la méconnaître ; mais il ne se produit pas nécessairement d'impression sentie. Que la vertu soit en moi et le vice en un autre, ce n'est point absurde, puisqu'une même chose peut être en mouvement dans un être et immobile dans un autre. Que l'âme est unique, cela ne veut pas dire qu'elle ne participe pas du tout à la pluralité (on ne doit accorder cela qu'aux êtres supérieurs) ; nous voulons dire qu'elle est une et multiple, et qu'elle participe à la fois « à la nature qui se divise dans le corps et aussi à la nature indivisible. » Ainsi, encore une fois, il n'y a qu'une seule âme. De même que, en moi, l'affection qui se produit en une partie du corps ne domine pas nécessairement l'ensemble, mais que le phénomène produit dans la partie principale de moi-même a un effet sur les autres parties, de même les effets de l'univers sur chaque individu sont assez clairs, parce que chaque individu est surtout en sympathie avec l'ensemble des choses ; mais l'on ne voit pas bien si les

2 Πρῶτον μὲν οὖν οὐκ, εἰ ἡ ψυχὴ μία ἡ ἐμὴ καὶ ἡ ἄλλου, ἤδη καὶ τὸ συναμφότερον τῷ συναμφοτέρῳ ταὐτόν. Ἐν ἄλλῳ γὰρ καὶ ἐν ἄλλῳ ταὐτὸν ὂν οὐ τὰ αὐτὰ πάθη ἕξει ἐν ἑκατέρῳ, ὡς ἄνθρωπος ὁ ἐν ἐμοὶ κινουμένῳ καὶ ἐν σοὶ μὴ κινουμένῳ ἐν ἐμοὶ μὲν κινούμενος, ἐν σοὶ δὲ ἑστώς ἔσται· καὶ οὐκ ἄτοπον οὐδὲ παραδοξότερον τὸ ἐν ἐμοὶ καὶ σοὶ ταὐτὸν εἶναι, οὐδὲ ἀνάγκη αἰσθανομένου ἐμοῦ καὶ ἄλλον πάντη τὸ αὐτὸ πάθος ἔχειν. Οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς σώματος τὸ τῆς ἑτέρας χειρὸς πάθημα ἡ ἑτέρα ᾔσθετο, ἀλλ' ἡ ἐν τῷ ὅλῳ. Εἰ δὴ ἔδει τὸ ἐμὸν γινώσκειν καὶ σέ, ἕν τι ἐξ ἀμφοῖν [ὂν] συνημμένον σῶμα ἐχρῆν εἶναι· οὕτω γὰρ συναφθεῖσαι ἑκατέρα ᾔσθετο ταὐτόν. Ἐνθυμεῖσθαι δὲ προσήκει τὸ καὶ πολλὰ λανθάνειν τὸ ὅλον καὶ τῶν ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ σώματι γιγνομένων, καὶ τοσούτῳ, ὅσῳ ἂν μέγεθος ἔχῃ τὸ σῶμα πολύ, ὥσπερ ἐπὶ κητῶν λέγεται μεγάλων, ἐφ' ὧν παθήματός τινος περὶ τὸ μέρος ὄντος τῷ ὅλῳ αἴσθησις διὰ μικρότητα τοῦ κινήματος οὐδεμία προσέρχεται· ὥστε οὐκ ἀνάγκη διάδηλον τύπῳ τὴν αἴσθησιν τῷ ὅλῳ καὶ παντὶ εἰσαφικνεῖσθαι ἑνός τινος παθόντος. Ἀλλὰ συμπάσχειν μὲν οὐκ ἄτοπον οὐδ' ἀπογνωστέον, τύπωσιν δὲ αἰσθητικὴν οὐκ ἀναγκαῖον γίγνεσθαι. Ἀρετὴν δὲ ἐν ἐμοὶ ἔχειν, κακίαν δὲ ἐν ἑτέρῳ, οὐκ ἄτοπον, εἴπερ καὶ κινεῖσθαι ἐν ἄλλῳ καὶ ἐν ἄλλῳ ἑστάναι ταὐτὸν οὐκ ἀδύνατον. Οὐδὲ γὰρ οὕτως μίαν λέγομεν, ὡς πάντη πλήθους ἄμοιρον — τοῦτο γὰρ τῇ κρείττονι φύσει δοτέον — ἀλλὰ μίαν καὶ πλῆθος λέγομεν καὶ μετέχειν « τῆς φύσεως τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς γινομένης καὶ τῆς ἀμερίστου αὖ· » ὥστε πάλιν εἶναι μίαν. Ὥσπερ δὲ ἐπ' ἐμοῦ τὸ γενόμενον περὶ τὸ μέρος πάθος οὐκ ἀνάγκη κρατεῖν τοῦ ὅλου, ὃ δ' ἂν περὶ τὸ κυριώτερον γένηται φέρει τι εἰς τὸ μέρος, οὕτω τὰ μὲν ἐκ τοῦ παντὸς εἰς ἕκαστον σαφέστερα μᾶλλον

2 5 post μὴ κινουμένῳ addid. AF ἐν ἐμοὶ γὰρ κινουμένῳ, quae seclus. Creuzer, del. Bouillet Müller || 7 οὐδὲ : οὐ δὴ AF || 11 ὂν seclus. Volkmann || 18 διάδηλον : διαδήλῳ Vitringa || 29 τοῦ ὅλου : τὸ ὅλον E.

effets qui viennent de chacun de nous ont quelque influence sur l'ensemble.

3 (Mais un autre développement nous dit aussi tout au contraire que nous sommes en sympathie mutuelle ; un spectacle nous donne en commun souffrance et joie, et nous subissons naturellement l'attrait de l'amitié ; et l'amitié vient bien de l'unité des âmes. Si des incantations et des charmes magiques nous rapprochent et nous font communiquer par sympathie à de longues distances, la raison en est bien l'unité de l'âme. Des phrases prononcées à voix basse ont une action lointaine, et se font entendre à des distances immenses ; d'après ce fait, on peut comprendre l'unité de toutes choses, qui provient de l'unité de l'âme.)

S'il n'y a qu'une âme, comment y a-t-il donc une âme raisonnable, une âme sans raison et une âme végétative ? C'est parce que « l'essence indivisible » de l'âme qui ne se partage pas entre les corps doit avoir le rang de la raison ; mais « l'essence qui se partage entre les corps » et qui est une, elle aussi, produit partout, en se partageant, la faculté de sentir ; et il faut admettre ici une première faculté. La capacité qu'elle a de façonner et de produire les corps est une seconde faculté[1]. Et ce n'est pas une raison, parce qu'elle a plus d'une faculté, pour qu'elle ne soit pas une. Dans la semence, il y a aussi plus d'une puissance ; mais elle est une, et de cette unité vient une multiplicité également une. Pourquoi donc toutes les facultés ne sont-elles pas en tout être ? Considérons le cas de l'âme individuelle qui, dit-on, est partout ; la faculté de sentir n'est pas la même dans toutes les parties sentantes, la raison n'est pas dans le corps tout entier ; la faculté végétative s'exerce dans des parties qui ne sentent pas ; cela n'empêche pas qu'elle retourne à l'unité, quand le corps a disparu. Mais si une âme tient de l'univers la faculté végétative, c'est que cette faculté appartient aussi à l'âme universelle. Pourquoi donc alors cette faculté ne procède-t-elle pas aussi de notre âme ? C'est que la faculté végétative dans l'univers est aussi celle qui reçoit passivement la sensation ; mais la faculté de sentir, en nous, c'est celle qui, s'aidant de l'intelligence, juge des objets ; elle n'aide pas la faculté plastique que l'âme tient

1. Dans ce texte les facultés irrationnelles sont attachées à la deuxième des essences dont le *Timée* (35 a) compose l'âme.

δμοπαθούντων πολλαχοῦ τῷ ὅλῳ, τὰ δὲ παρ' ἡμῶν ἄδηλον εἰ συντελεῖ πρὸς τὸ ὅλον.

3 Καὶ μὴν ἐκ τοῦ ἐναντίου φησὶν ὁ λόγος συμπαθεῖν ἀλλήλοις ἡμᾶς καὶ συναλγοῦντας ἐκ τοῦ ὁρᾶν καὶ διαχεομένους καὶ εἰς τὸ φιλεῖν ἐλκομένους κατὰ φύσιν· μήποτε γὰρ τὸ φιλεῖν διὰ τοῦτο. Εἰ δὲ καὶ ἐπῳδαὶ καὶ ὅλως μαγεῖαι συνάγουσι καὶ συμπαθεῖς πόρρωθεν ποιοῦσι, πάντως τοι διὰ ψυχῆς μιᾶς. Καὶ λόγος δὲ ἠρέμα λεχθεὶς διέθηκε τὸ πόρρω, καὶ κατακούειν πεποίηκε τὸ διεστὼς ἀμήχανον ὅσον τόπον· ἐξ ὧν ἔστι τὴν ἑνότητα μαθεῖν ἁπάντων τῆς ψυχῆς μιᾶς οὔσης.

Πῶς οὖν, εἰ ψυχὴ μία, ἡ μὲν λογική, ἡ δὲ ἄλογος, καὶ τις καὶ φυτική; Ἢ ὅτι τὸ μὲν ἀμέριστον αὐτῆς κατὰ τὸ λογικὸν τακτέον οὐ μεριζόμενον ἐν τοῖς σώμασι, τὸ δὲ μεριζόμενον περὶ σώματα ἓν μὲν ὂν καὶ αὐτό, περὶ δὲ τὰ σώματα μεριζόμενον παρεχόμενον τὴν αἴσθησιν πανταχοῦ, ἄλλην δύναμιν αὐτῆς θετέον, τό τε πλαστικὸν αὐτῆς καὶ ποιητικὸν σωμάτων δύναμιν ἄλλην. Οὐχ ὅτι δὲ πλείους αἱ δυνάμεις, οὐ μία. Καὶ γὰρ ἐν τῷ σπέρματι πλείους αἱ δυνάμεις καὶ ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς τούτου πολλὰ ἕν. Διὰ τί οὖν οὐ πανταχοῦ πᾶσαι; Καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς μιᾶς ψυχῆς πανταχοῦ λεγομένης εἶναι ἡ αἴσθησις οὐκ ἐν πᾶσι τοῖς μέρεσιν ὁμοία, ὅ τε λόγος οὐκ ἐν ὅλῳ, τό τε φυτικὸν καὶ ἐν οἷς μὴ αἴσθησις· καὶ ὅμως εἰς ἓν ἀνατρέχει ἀποστάντος τοῦ σώματος. Τὸ δὲ θρεπτικὸν εἰ ἐκ τοῦ ὅλου ἔχει, καὶ ἐκείνης. Διὰ τί οὖν οὐ καὶ παρὰ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ θρεπτικόν; Ὅτι τὸ τρεφόμενον μέρος τοῦ ὅλου, ᾧ καὶ παθητικῶς αἰσθητικόν· ἡ δὲ αἴσθησις ἡ κρίνουσα μετὰ νοῦ ἕκαστον, ᾗ οὐδὲν ἔδει πλάττειν τὸ ὑπὸ τοῦ ὅλου τὴν

3 1 τοῦ ἐναντίου : τῶν ἐναντίων E || λόγος : λόγος καὶ E || 3 μήποτε — τοῦτο del. Müller || 11 τὸ post κατὰ om. E || 18 καὶ ἐξ — ἓν om. E || 26 suspectum esse locum monet Volkmann || 27 ἕκαστον A Kirchhoff : ἑκάστου CEF ἑκάστῳ Vitringa.

de l'univers à former le corps ; elle le formerait elle-même, si cette faculté ne devait pas être dans l'univers.

4 Tout ce que j'ai dit est pour qu'on ne s'étonne pas de la réduction des âmes à l'unité. Mais l'argumentation demande de quelle manière elles font une âme unique ? Est-ce en tant qu'elles viennent d'une âme unique ? Et, si c'est de cette manière, est-ce cette âme elle-même qui se divise, ou bien, restant entière, produit-elle néanmoins d'elle-même plusieurs âmes ? Mais comment un être, en restant ce qu'il est, pourrait-il tirer de lui plusieurs êtres ? Invoquons le secours d'un dieu [1] pour montrer comment, s'il y a plusieurs substances, il faut qu'il y ait d'abord une substance unique et comment des substances multiples doivent venir de la substance unique. Si l'âme unique était un corps, les âmes multiples devraient naître de la division de ce corps en parties ; l'âme unique serait la substance totale d'où proviendraient les autres âmes : si elle était homogène, toutes les âmes seraient aussi homogènes ; elles auraient une seule et même essence et l'auraient complètement ; elles ne différeraient que par leur masse. Ou bien elles sont des âmes grâce à ces masses ; elles sont alors différentes l'une de l'autre. Ou bien c'est par leur essence qu'elles sont des âmes ; et comme elles ont toutes une même essence, elles ne font qu'une âme ; c'est alors dire qu'il y a, dans les corps multiples, une seule et même âme ; mais, avant cette âme unique répandue dans la multiplicité, il y a une autre âme qui n'y est point répandue. Celle qui est dans les corps multiples, vient d'elle, et elle est comme l'image répétée en plusieurs endroits d'une âme unique restant en son unité ; ainsi plusieurs morceaux de cire reçoivent une même empreinte d'un seul cachet. Dans le premier cas, l'âme unique se consumerait en une multiplicité de points. Dans le second cas, l'âme est vraiment une chose incorporelle ; elle est l'affection d'un corps, et il n'y a pas à s'étonner que cette qualité unique et venue d'un corps existe en plusieurs. Si enfin l'âme est âme à la fois en tant que masse et en tant qu'essence de la masse, la division de la substance unique n'a rien d'étonnant non plus.

Mais en réalité, l'âme est, disions-nous, une chose incorporelle et une substance.

1. Cette difficulté ne sera résolue qu'au traité III ci-dessus.

πλάσιν ἔχον. Ἐπεὶ κἂν ἐποίησεν αὐτή, εἰ μὴ ἐν τῷ ὅλῳ τούτῳ ἔδει αὐτὴν εἶναι.

4 Ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται ὡς μὴ θαυμάζειν τὴν εἰς ἓν ἀναγωγήν. Ἀλλὰ γὰρ ζητεῖ ὁ λόγος, πῶς μία; Ἆρα γὰρ ὡς ἀπὸ μιᾶς μία αἱ πᾶσαι; Καὶ εἰ ⟨ὡς⟩ ἀπὸ μιᾶς, μεριζομένης ταύτης ἢ μενούσης μὲν ὅλης, ποιούσης δὲ παρ' αὐτῆς οὐδὲν ἧττον πολλάς; Καὶ πῶς ἂν μένουσα οὐσία πολλὰς ποιοῖ ἐξ αὐτῆς; Λέγωμεν οὖν συλλήπτορα ἡμῖν γενέσθαι θεὸν παρακαλέσαντες, ὡς δεῖ μὲν εἶναι μίαν πρότερον, εἴπερ πολλαί, καὶ ἐκ ταύτης τὰς πολλὰς εἶναι. Εἰ μὲν οὖν σῶμα εἴη, ἀνάγκη μεριζομένου τούτου τὰς πολλὰς γίγνεσθαι, ἄλλην πάντη οὐσίαν, τὴν δὲ ἄλλην γιγνομένην, καὶ ὁμοιομεροῦς οὔσης ὁμοειδεῖς πάσας γενέσθαι εἶδος ἓν ταὐτὸν φερούσας ὅλον, τοῖς δὲ ὄγκοις ἑτέρας, καὶ εἰ μὲν κατὰ τοὺς ὄγκους εἶχον τοὺς ὑποκειμένους τὸ ψυχαὶ εἶναι, ἄλλας ἀλλήλων εἶναι, εἰ δὲ κατὰ τὸ εἶδος, μίαν τῷ εἴδει ψυχὰς εἶναι. Τοῦτο δέ ἐστι τὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐν πολλοῖς σώμασι ψυχὴν ὑπάρχειν καὶ πρὸ ταύτης τῆς μιᾶς τῆς ἐν πολλοῖς ἄλλην αὖ εἶναι μὴ ἐν πολλοῖς, ἀφ' ἧς ἡ ἐν πολλοῖς μία, ὥσπερ εἴδωλον οὖσα πολλαχοῦ φερόμενον τῆς ἐν ἑνὶ μιᾶς, οἷον εἰ ἐκ δακτύλου ἑνὸς πολλοὶ κηροὶ τὸν αὐτὸν τύπον ἀπομαξάμενοι φέροιεν. Ἐκεῖνος μὲν οὖν ἀνηλίσκετο ἂν εἰς πολλὰ σημεῖα, ὡς δὲ τὸ δεύτερον ἀσώματον μὲν ἡ ψυχὴ ἐγίνετο. Καὶ πάθημα μὲν ὂν θαυμαστὸν οὐδὲν ⟨ἂν⟩ εἶχε μίαν ποιότητα γενομένην ἐξ ἑνός τινος ἐν πολλοῖς εἶναι· καὶ εἰ κατὰ τὸ συναμφότερον δὲ ἡ ψυχή, θαυμαστὸν οὐδέν. Νῦν δὲ ἀσώματόν τε αὐτὴν τιθέμεθα καὶ οὐσίαν.

28 ἐπεὶ κἂν : ἐπεὶ οὐκ ἂν Kirchhoff || αὐτὴ Vitringa : αὐτὴν.

4 2 ἢ ante μία del. Kirchhoff || 3 ὡς Kirchhoff || 4 ταύτης : αὐτῆς EF (τ sup. lin.) || 7 θεὸν post οὖν (lin. 6) pos. EF || 12 ὅλον : τῷ ὅλῳ A in marg. F in marg. Ficin || 23 ἂν Kirchhoff || 26 αὐτὴν Kirchhoff : αὐτό.

5 Comment donc une substance unique est-elle en des substances multiples ? Ou bien elle est tout entière en toutes, ou bien elle reste où elle est, tout en donnant naissance, seule et tout entière, à des substances multiples. Donc elle est une, et les substances multiples se ramènent à cette substance une ; elle se donne à la multiplicité, sans s'y donner ; c'est-à-dire qu'elle est capable de s'offrir à toutes choses, bien qu'elle reste où elle est et qu'elle reste une ; car elle plonge en toutes choses à la fois, et elle n'est séparée de rien. C'est le même être qui est en plusieurs. N'y trouvez rien d'incroyable. La science totale a des parties telles qu'elle persiste dans sa totalité, bien que des parties dérivent d'elle. La raison séminale, aussi, est un tout d'où viennent les parties, en lesquelles elle se trouve naturellement partagée, bien que chaque raison reste entière et ne soit pas amoindrie dans son intégrité ; c'est la matière qui la divise ; et toutes ces divisions font un seul être. — Dans une science, dira-t-on, la partie n'est pas le tout. — Sans doute, le savant a actuellement en vue la partie de la science dont il a besoin ; cette partie est au premier rang ; mais toutes les autres s'en suivent et y sont en puissance d'une manière latente ; ainsi toute la science est dans cette partie. Et c'est en ce sens, sans doute, qu'on parle, dans la science, du tout et de la partie : dans la science intelligible, tout est en acte à la fois ; et c'est pourquoi elle renferme, toute prête chacune des parties dont vous désirez actuellement vous occuper ; tout est prêt dans chaque partie ; et la partie tire sa force de son voisinage avec le tout. Il ne faut pas croire qu'un théorème d'une science est isolé des autres ; sans quoi il n'est point scientifique ni technique, et il a la valeur d'un bavardage d'enfant. S'il est scientifique, il contient en puissance tous les autres : le savant, qui sait, introduit dans ce théorème tous les autres, par voie de conséquence ; ainsi, dans l'analyse, il montre qu'un théorème contient tous les théorèmes antérieurs par lesquels l'analyse se fait, et les théorèmes postérieurs qui naissent de lui.

Si donc, nous trouvons pareille chose incroyable, c'est à cause de notre faiblesse et de l'obscurcissement de notre âme : mais, dans le monde intelligible, tout est transparent.

5 Πῶς οὖν οὐσία μία ἐν πολλαῖς; Ἡ γὰρ ἡ μία ἐν πᾶσιν ὅλη, ἢ ἀπὸ ὅλης καὶ μιᾶς αἱ πολλαὶ ἐκείνης μενούσης. Ἐκείνη μὲν οὖν μία, αἱ δὲ πολλαὶ εἰς ταύτην ὡς μίαν δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν· ἱκανὴ γὰρ πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν καὶ μένειν μία· δύεται γὰρ εἰς πάντα ἅμα καὶ ἑκάστου οὐκ ἀποτέτμηται πάντη. Τὸ αὐτὸ οὖν ἐν πολλοῖς. Μὴ δή τις ἀπιστείτω· καὶ γὰρ ἡ ἐπιστήμη ὅλη καὶ τὰ μέρη αὐτῆς ὡς μένειν τὴν ὅλην καὶ ἀπ' αὐτῆς τὰ μέρη· καὶ τὸ σπέρμα ὅλον καὶ ἀπ' αὐτοῦ τὰ μέρη, ἐν οἷς πέφυκε μερίζεσθαι, καὶ ἕκαστον ὅλον καὶ μένει ὅλον οὐκ ἠλαττωμένον τὸ ὅλον· ἡ δ' ὕλη ἐμέρισε· καὶ πάντα ἕν. Ἀλλ' ἐν τῇ ἐπιστήμῃ, εἴποι τις ἄν, τὸ μέρος οὐχ ὅλον. Ἡ κἀκεῖ ἐνεργείᾳ μὲν μέρος τὸ προχειρισθὲν οὗ χρεία καὶ τοῦτο προτέτακται, ἕπεται μέντοι καὶ τὰ ἄλλα δυνάμει λανθάνοντα καὶ ἔστι πάντα ἐν τῷ μέρει· καὶ ἴσως ταύτῃ ἡ ⟨μὲν⟩ ὅλη λέγεται, τὸ δὲ μέρος. Ἐκεῖ μὲν ⟨οὖν⟩ οἷον ἐνεργείᾳ ἅμα πάντα. Ἕτοιμον οὖν ἕκαστον, ὃ προχειρίσασθαι θέλεις. Ἐν δὲ τῷ μέρει τὸ ἕτοιμον. Ἐνδυναμοῦται δὲ οἷον πλησιάσαν τῷ ὅλῳ. Ἔρημον δὲ τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐ δεῖ νομίζειν. Εἰ δὲ μή, ἔσται οὐκέτι τεχνικὸν οὐδὲ ἐπιστημονικόν, ἀλλ' ὥσπερ ἂν καὶ εἰ παῖς λέγοι. Εἰ οὖν ἐπιστημονικόν, ἔχει δυνάμει καὶ τὰ πάντα. Ἐπιστήσας γοῦν ὁ ἐπιστήμων ἐπάγει τὰ ἄλλα οἷον ἀκολουθίᾳ· καὶ ὁ γεωμέτρης δὲ ἐν τῇ ἀναλύσει δηλοῖ, ὡς τὸ ἓν ἔχει τὰ πρὸ αὐτοῦ πάντα, δι' ὧν ἡ ἀνάλυσις, καὶ τὰ ἐφεξῆς δέ, ἃ ἐξ αὐτοῦ. Ἀλλὰ ταῦτα διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ἀπιστεῖται, καὶ διὰ τὸ σῶμα ἐπισκοτεῖται· ἐκεῖ δὲ φανὰ πάντα καὶ ἕκαστον.

5 5 δύεται Vitringa : δύναται || 15 μὲν Volkmann || 16 οὖν Kirchhoff || 17 προχειρίσασθαι : προχωρήσασθαι E || 18 τὸ ἕτοιμον et δὲ del. Vitringa ; interpunctionem mutauit Volkmann || 24 ὡς Kirchhoff : ὥστε.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

QUATRIÈME ENNÉADE

I. De l'essence de l'âme I. 4
II. De l'essence de l'âme II. 7
III. Difficultés relatives à l'âme I. 64
IV. Difficultés relatives à l'âme II. 102
V. Difficultés relatives à l'âme III. 155
VI. De la sensation et de la mémoire. 172
VII. De l'immortalité de l'âme. 189
VIII. De la descente de l'âme dans le corps. 216
IX. Est-ce que toutes les âmes font une âme unique? . . 231

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT (11-1927).

SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES-LETTRES »

95, Boulevard Raspail, PARIS

R. C. 17.053.

COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE

L'Odyssée, 6 vol. (texte-traduction et Introduction), par M. V. Bérard.

Esope, *Fables*, par M. E. Chambry.

Pindare, 4 vol., par M. A. Puech.

Eschyle, 2 vol., par M. P. Mazon.

Sophocle, 2 vol., par M. P. Masqueray.

Euripide, tomes I et II, par M. L. Méridier ; tomes III et IV, par MM. H. Grégoire et L. Parmentier.

Aristophane, tomes I, II et III, par MM. V. Coulon et H. Van Daële.

Antiphon, par M. L. Gernet.

Lysias, 2 vol., par MM. L. Gernet et M. Bizos.

Isée, par M. P. Roussel.

Platon, tome I, par M. M. Croiset.

Platon, tomes II et III, par M. A. Croiset.

Platon, tome IV 1, par M. L. Robin.

Platon, tome VIII 1-2-3, par M. A. Diès.

Platon, tome X, par M. A. Rivaud.

Platon, tome XIII 1, par M. J. Souilhé.

Démosthène, *Harangues*, 2 vol., par M. M. Croiset.

Eschine, tome I, par MM. V. Martin et G. de Budé.

Aristote, *Constitution d'Athènes*, par M. B. Haussoullier et G. Mathieu.

Aristote, *Physique I*, par M. H. Carteron.

Théophraste, *Caractères*, par M. O. Navarre.

Callimaque, par M. E. Cahen.

Bucoliques grecs, 2 vol. par M. Ph. E. Legrand.

Arrien, *L'Inde*, par M. P. Chantraine.

Marc-Aurèle, par M. A.-I. Trannoy.

Plotin, tomes I, II, III, IV, par M. E. Bréhier

L'Empereur Julien, tome I, 2e partie. *Lettres*, par M. J. Bidez.

Pseudo-Plaute, *Le Prix des Anes*, par M. L. Havet et Mlle A. Freté.

Lucrèce, 2 vol., par M. A. Ernout.

Catulle, par M. G. Lafaye.

Cicéron, *Discours*, tomes I, II, III, IV, par M. H. de la Ville de Mirmont; tome V, par MM. Bornecque et Rabaud ; tome X, par MM Bornecque et Bailly.

Cicéron, *L'Orateur*, par M. H. Bornecque.

Cicéron, *De l'orateur*, tomes I, II, par M. E. Courbaud.

Cicéron, *Brutus*, par M. J. Martha.

Cicéron, *Divisions de l'Art oratoire, Topiques*, par M. H. Bornecque.

César, *Guerre des Gaules*, 2 vol., par M. L. A. Constans.

Salluste, *Catilina, Jugurtha*, par Mlle Ornstein et M. J. Roman.

Cornélius Népos, par Mlle A. M. Guillemin.

Virgile, *Bucoliques, Géorgiques*, 2 vol., par M. H. Goelzer.

Virgile, *Enéide* (I-VI), par MM. H. Goelzer et A. Bellessort.

Le Poème de l'Etna, par M. J. Vessereau.

Ovide, *L'Art d'aimer*, par M. H. Bornecque.

Tibulle, par M. M. Ponchont.

Phèdre, par Mlle A. Brenot.

Sénèque, *de la Clémence*, par M. F. Préchac.

Sénèque, *Des Bienfaits*, 2 vol., par M. F. Préchac.

Sénèque, *Dialogues*, tomes I et II, par M. A. Bourgery.

Sénèque, *Dialogues*, tomes III et IV, par M. R. Waltz.

Sénèque, *Théâtre*, 2 vol., par M. L. Herrmann.

Lucain, *Guerre civile*, tome I, par M. A. Bourgery.

Pétrone, par M. A. Ernout.

Tacite, *Histoires, Annales*, 5 vol., par M. H. Goelzer.

Tacite, *Opera minora*, par MM. H. Goelzer, H. Bornecque et G. Rabaud.

Perse, par M. A. Cartault.

Juvénal, par MM. P. de Labriolle et F. Villeneuve.

Apulée, tome I, par M. P. Vallette.

Saint-Cyprien, *Correspondance*, 2 vol., par M. Bayard.

Saint-Augustin, *Confessions*, 2 vol., par M. P. de Labriolle.

COLLECTION BYZANTINE

Psellos, *Chronographie*, tome I, par M. E. Renaud.

Nicéphore Grégoras, *Correspondance*, par M. R. Guilland.

COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES

Histoire de la littérature latine chrétienne (2e édition), par M. P. de Labriolle.

Règles pour éditions critiques, par M. L. Havet.

Sur les traces de Pausanias, par Sir J. G. Frazer.

Sénèque prosateur, par M. A. Bourgery.

La Louve du Capitole, par M. J. Carcopino.

Le Théâtre de Sénèque, par M. Léon Herrmann.

Octavie, *Tragédie prétexte*, par M. Léon Herrmann.

Les idées politiques d'Isocrate, par M. G. Mathieu.

La religion de la Grèce antique, par M. Th. Zielinski.

Buffon, *Discours sur le style*, texte français avec version latine, par M. J.-A. Nairn.

Étude sur le style des discours de Cicéron, 3 vol., par M. L. Laurand.

Iconographie de l'Iphigénie en Tauride d'Euripide, par M. H. Philippart.

Stoïciens et Sceptiques, par M. E. Bevan.

COLLECTION DE COMMENTAIRES

Théophraste, *Caractères*, *Commentaire exégétique et critique*, par M. O. Navarre.

Lucrèce, *Commentaires*, tomes I-II, par MM. A. Ernout et L. Robin.

COLLECTION DE TEXTES ET DOCUMENTS

Iuliani imperatoris Epistulae, Leges, Poematia, Fragmenta varia, coll. rec. I. Bidez et Fr. Cumont.

Le Maroc chez les auteurs anciens, par M. R. Roget.

De Re Metrica tractatus graeci inediti, cong. rec. W. J. W. Koster.

Aesopi fabulae, rec. Aem. Chambry, 2 vol.

Glossaria Latina, 3 vol., par M. W.-M. Lindsay.

COLLECTION NÉO-HELLÉNIQUE

Histoire de la littérature grecque moderne, par M. D.-C. Hesseling

Chrestomathie néo-hellénique, par MM. D. C. Hesseling et H. Pernot.

Excursion dans la Thessalie turque (1858), par M. L. Heuzey.

Pages choisies des Évangiles, par M. H. Pernot.

Voyage en Turquie et en Grèce, du R. P. Robert de Dreux, publié par M. H. Pernot.

Études sur la langue des Évangiles, par H. Pernot.

COLLECTIONS DU MONDE HELLÉNIQUE ET DU MONDE ROMAIN

Délos, par M. P. Roussel.

Delphes, par M. E. Bourguet.

Le dessin chez les Grecs d'après les vases peints, par M. E. Pottier.

Promenades archéologiques aux environs d'Alger (Cherchel, Tipasa, Le Tombeau de la Chrétienne), par St. Gsell.

Pour la *Collection de Littérature générale*, la *Collection Shakespeare* et la *Collection de Littérature anglaise*, voir les Catalogues spéciaux

32131

194.51
P 724B

AUTHOR PLOTIN

TITLE Ennéades IV ed. Bréhier, Emile

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	[redacted]
FEB 4 1974	2 Jd ISTB
MAR 25 1974	RENEWED
MAR 18 1985	Mary Childs
MAY 13 1985	Plonse
DEC 14 1988	Pl

194.51
P 724B

32131